E U D A L D O F O R M E N T

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

M O N T E C A S I N O

Indice

1

«Apóstol de la verdad»

Hace setenta y cinco años, el 29 de junio de 1923, con motivo de la celebración del sexto centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino -el día 18 de julio de 1323-, Pío XI publicó la encíclica sobre Santo Tomás, Studiorum Ducem. Después de establecer que «se tenga a Santo Tomás de Aquino como guía principal en los estudios superiores», declaraba:

«La unión de la doctrina con la piedad, de la erudición con la virtud, de la verdad con la caridad, fue verdaderamente singular en el Doctor Angélico, al cual se le atribuyó el distintivo de Sol, porque al paso que da a los entendimientos la luz de la ciencia, enciende las voluntades con la llama de la virtud».

Concluía, por ello, más adelante, con dos enseñanzas prácticas.

«Lo primero, tomen especialmente nuestros jóvenes por dechado a Santo Tomás, para imitar las grandes virtudes que en él resplandecieron, la humildad principalmente, fundamento de la vida espiritual, y la castidad. Aprendan de este hombre de sumo ingenio y ciencia a huir de toda soberbia de ánimo: a implorar con oración humilde abundancia de luces del cielo en sus estudios; aprendan del mismo Maestro, que nada se ha de rechazar con más brío y vigilancia que los halagos de la carne, para no acercarse a contemplar la sabiduría con los ojos obscurecidos de la mente (...) De manera que si la pureza de Santo Tomás (...) hubiera sido vencida, verosímil es que la Iglesia no hubiera tenido a su Angélico Doctor».

Después de recordar que León XIII le había proclamado oficialmente patrón de todos los estudios católicos en todos sus grados, el día 4 de agosto 1880, añadía esta segunda:

«Para evitar los errores, fuente y cabeza de todas las miserias de estos tiempos, hay que ser fieles, hoy más que nunca, a la doctrina del Aquinatense. Pues totalmente destruye Santo Tomás los errores

modernistas en cualquiera de sus manifestaciones; en la Filosofía, defendiendo la virtud y el poder de la razón, y con pruebas firmísimas demostrando la existencia de Dios; en la Dogmática, distinguiendo lo sobrenatural de lo natural, e ilustrando las razones del creer y los mismos dogmas; en lo demás de la Teología, patentizando que las cosas que se cren por la fe no se fundan en la opinión sino en la verdad; en Hermenéutica estableciendo la noción genuina de la divina inspiración; en la Moral, en la Sociología, en el Derecho, enseñando los verdaderos principios de la justicia legal o social, conmutativa o distributiva, y explicando las relaciones entre la justicia y la caridad; en la Ascética, describiendo la perfección de la vida cristiana e impugnando adversarios de las Órdenes religiosas contemporáneos suyos.

«Finalmente, contra aquella absoluta independencia de la razón respecto a Dios, de que hoy vulgarmente se blasona, el nuestro afirma los derechos de la Verdad primera y la autoridad del Supremo Señor sobre nosotros. Sobradamente se explica con esto por qué los modernistas a ningún otro Doctor de la Iglesia temen tanto como a Tomás de Aquino».

Indicaba también Pío XI:

«Después de estas breves indicaciones respecto a las grandes virtudes de Tomás, será más fácil comprender la excelencia de su doctrina, que tiene en la Iglesia una autoridad y un valor admirables. Nuestros predecesores la exaltaron siempre con unánimes alabanzas. Alejandro IV no dudó escribirle: "Al amado hijo Tomás de Aquino, hombre excelente por nobleza de nacimiento y honestidad de costumbres, que por gracia de Dios adquirió un verdadero tesoro de ciencia y doctrina". Y después de su muerte, Juan XXII pareció canonizar a un mismo tiempo sus virtudes y su doctrina, al pronunciar, hablando a los Cardenales en consistorio, aquella memorable sentencia: "Iluminó la Iglesia de Dios más que ningún otro doctor; y saca más provecho el que estudia un año solamente en sus libros, que el que sigue todo el curso de su vida las enseñanzas de los otros". La fama, por tanto, de su inteligencia y sobrehumana sabiduría hizo que San Pío V lo inscribiese en el número de los doctores y le confiriese el título de Angélico».

El Papa Pío V lo declaró Doctor de la Iglesia el 11 de abril de 1567, indicando, con ello, que había recibido unos excelentes carismas del Espíritu Santo que habían contribuido al bien de la Iglesia.

«La declaración pontificia del título de Doctor de la Iglesia no tiene el carácter de un eminente grado académico eclesiástico. Lo que la Cátedra apostólica declara, análogamente a cuando declara la santidad de alguien a quien propone al ejemplo y a la plegaria de la comunidad de los fieles, es el carisma dado por el Espíritu Santo por el que algún santo ha servido con su palabra a la iluminación de la fe» (Canals, 1997a, 2).

Sin embargo, estos dones de Dios ilustraron también a Santo Tomás en la asunción e instrumentación de las ciencias teológicas y filosóficas, haciendo que sea un gran teólogo, un gran pensador y, en definitiva, una figura cimera, reconocida universalmente.

Seguidamente añadía el Papa Pío XI en esta encíclica sobre Santo Tomás:

«Por lo demás ¿qué hecho demuestra más claramente la estima en que la Iglesia ha tenido siempre a tan gran doctor, que el haber sido puestos sobre el altar por los Padres Tridentinos sólo dos volúmenes, la Escritura y la Suma Teológica, para inspirarse ellos en sus deliberaciones? Y para no traer aquí la serie de los innumerables documentos de la Sede Apostólica acerca de este asunto, está siempre vivo en Nos el feliz recuerdo del reflorecimiento de las doctrinas del Sol de Aquino por la autoridad y la solicitud de León XIII; y este mérito de tan ilustre predecesor nuestro es tal, que bastaría por sí solo para darle gloria inmortal, aún cuando no hubiese hecho o establecido otras sapientísimas cosas. Siguió sus huellas Pío X, de santa memoria, especialmente en el Motu proprio "Angelici Doctoris", donde encontramos esta hermosa sentencia: "Después de la feliz muerte del Santo Doctor, no se tuvo en la Iglesia concilio alguno donde él no estuviese presente con su doctrina"; y más cerca de Nos, Benedicto XV, Nuestro llorado antecesor, más de una vez mostró la misma complacencia; y a él se debe la promulgación del Código de Derecho Canónico, donde se consagran el método y la doctrina y los principios del Angélico Doctor».

Ahora, el Papa le aplicaba el título de Doctor Communis, al añadir: «Y Nos, hacemos eco de este coro de alabanzas, tributadas a aquel sublime ingenio, y aprobamos, no sólo que sea llamado Angélico, sino también que se le dé el nombre de Doctor Universal, puesto que la Iglesia ha hecho suya la doctrina de él, como se confirma con muchísimos documentos».

Y como conclusión, al final de esta encíclica sobre el Aquintate, escribía: «Pues bien, así como en otros tiempos se dijo a los egipcios en extrema escasez de víveres: "Id a José", a que él les proveyese del trigo que necesitaban para alimentarse, así a todos cuantos ahora sientan hambre de verdad, Nos les decimos: "Id a Tomás", a pedirle el alimento de sana doctrina, de que él tiene opulencia para la vida sempiterna de las almas».

Precisaba seguidamente: «Fácil a todos y muy a las manos está este alimento, como se atestiguó bajo juramento cuando se trataba de beatificarlo: "En la clara y lúcida doctrina de este Doctor florecieron innumerables Maestros, religiosos y seculares..., por el modo breve, claro y fácil..., aún los laicos y hasta los poco inteligentes, apetecen sus escritos"».

Finalmente pedía Pío XI que, en primer lugar, «entre los amadores de Santo Tomás, como conviene que sean todos los hijos de la Iglesia que estudien las disciplinas superiores, deseamos aquella honesta emulación en justa libertad, con que progresan los estudios, más no aquella aspereza que nada presta a la verdad y sólo vale para disolver los vínculos de la caridad».

En segundo lugar, que «sea sagrado para todos lo que en el Código del Derecho Canónico [1917] se prescribe: que "los profesores han de exponer la Filosofía racional y la Teología e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, la sistema y a los principios del angélico Doctor y siguiéndolos con toda fidelidad" (Can. 1366, 2); a esta norma procedan todos, de manera que puedan llamarle con verdad su Maestro».

Igualmente en el actual Código de Derecho Canónico (1983) se dice:

«La formación filosófica debe fundamentarse en el patrimonio de la filosofía perenne» (can. 251); y también que «ha de haber clases de

teología dogmática (...) con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de la salvación, teniendo principalmente como maestro a Santo Tomás» (can. 252, 3).

Este código del año 1983 sigue, con ello, al Concilio Vaticano II. De la doctrina de Santo Tomás, el último concilio se ocupa en tres momentos, además de citarlo veinticinco veces en distintos documentos.

En la Declaración sobre la educación cristiana de la juventud, se dice que los estudios se cultiven «siguiendo las huellas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino» (Gravissimum educationis, n. 10).

También se indica en el Decreto Optatam totius que «las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas (...) apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido» (n. 15); y en una nota se remite al párrafo de la Encíclica Humani generis, de Pío XII, donde se establece la necesidad de seguir a Santo Tomás.

Igualmente repecto a la enseñanza de la teología se dice, en este mismo lugar: «Aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás» (n. 16).

El pasaje remite a una nota de pie de página, en la que se cita este texto de Pío XII:

«La recomendación de la doctrina de Santo Tomás no suprime, sino que excita más bien y dirige la emulación en la investigación y divulgación de la verdad» (Discurso a los alumnos de los Seminarios, 24 de junio de 1939). También se indica este otro de Pablo VI: «(Los profesores)... escuchen con reverencia la voz de los doctores de la Iglesia entre los que destaca Santo Tomás de Aquino, pues es tanta la penetración del ingenio del Doctor Angélico, tanto su amor sincero de la verdad y tanta la sabiduría en la investigación, explicación y reducción a la unidad de las verdades más profundas, que su doctrina es un instrumento eficacísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr útil y seguramente los frutos de un sano progreso»

(Alocución pronunciada en la Universidad Gregoriana, 12 de marzo de 1964).

Es innegable, pues, que la Iglesia ha reconocido siempre el valor del pensamiento de Santo Tomás y ha afirmado su autoridad doctrinal. El Papa actual Juan Pablo II lo proclamó Doctor Humanitatis, el 13 de septiembre de l980. Santo Tomás es el maestro que necesita la humanidad y muy especialmente la actual. Por ello, es

«no solamente el Doctor Común de la Iglesia, como lo llama Pablo VI en su bella carta Lumen Ecclesiae, sino también el Doctor de la Humanidad, porque siempre está dispuesto y disponible a recibir los valores humanos de todas las culturas» (El método y la doctrina de San Tomás en diálogo con la cultura contemporánea, Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale, 1981, vol. I, 14).

Otro motivo por el que merece este título lo precisó el Papa en el IX Congreso Tomístico Internacional, celebrado en Roma, en setiembre de 1990, al indicar que «Santo Tomás, heredero de la tradición de los Padres, era, sin duda, un Doctor Divinitatis, tal como se llamaba la teología como ciencia de Dios, o según la denominación tomista "sacra doctrina". Pero, debido a su concepción del hombre y de la naturaleza humana, como entidad substancial de alma y cuerpo, y al amplio espacio dedicado a las cuestiones "De homine" en la Summa y en otras obras, así como a la profundización y esclarecimiento a menudo decisivo de esas cuestiones, perfectamente le podemos atribuir también el calificativo de Doctor Humanitatis, estrechamente vinculado con una relación esencial tanto con las premisas fundamentales como con la misma estructura de la "ciencia de Dios"».

También expuso entonces los motivos de este nuevo título:

«Merece este título por muchas razones (...) éstas son, de modo especial, la afirmación de la dignidad de la naturaleza humana, tan clara en el Doctor Angélico; su concepción de la curación y elevación del hombre a un nivel superior de grandeza, que tuvo lugar en virtud de la Encarnación del Verbo; la formulación exacta del carácter perfectivo de la gracia, como principio-clave de la visión del mundo y de la ética de los valores humanos, tan desarrollada en la Summa; y la importancia que atribuye el

Angélico a la razón humana para el conocimiento de la verdad y en el tratamiento de las cuestiones morales y ético-políticas».

Este humanismo tomista se fundamenta y tiene su raíz en la dimensión teológica y teocéntrica de su doctrina. Lo confirma el que Santo Tomás «coloca su tratado "De homine" en el "De Deo Creatore", en cuanto que el hombre es obra de las manos de Dios, lleva dentro de sí la imagen de Dios y tiende por naturaleza a una semejanza con Dios cada vez más plena».

La intención humanística del Aquinate es fruto de la más básica cristocéntrica y trinitaria. Esta conexión se advierte claramente en su doctrina de la gracia. «En la condición presente de la humanidad, que lleva en sí las consecuencias del pecado original, la gracia es de hecho necesaria, tanto en el orden cognoscitivo como en el práctico, para alcanzar plenamente, por una parte, lo que la razón puede captar de Dios, y, por otra, para adecuar con coherencia la propia conducta a los dictados de la ley natural».

Indica respecto a ésta última que «desde el momento que la referencia a la primera Verdad se realiza históricamente en la fe con que se acoge la revelación divina, el rechazo de éste última expone al hombre a peligrosas oscuridades y errores sobre la existencia de Dios, a la que puede llegar por sí misma la razón natural».

Concluye el Papa con estas palabras: «En este escenario de una edad de la que Pablo VI decía que es "tremenda y maravillosa" (...) es un hecho que la Iglesia, consciente de las posibilidades y los riesgos que conlleva un camino así, continúa recomendado a sus hijos con insistencia materna ese humilde y gran "guía de los estudios", que ha sido durante siglos Santo Tomás de Aquino» (La doctrina filosófica, teológica, ética y política del Aquinate herencia por reprofundizar en el contexto cultural de hoy, Atti del IX Congreso Tomistico Internazionale, 1991, v.I, 10-15).

La última encíclica de Juan Pablo II, Fides et ratio, está dedicada a mostrar «la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales»; y, a la vez, el «valor que la filosofía tiene para la comprensión de la fe y las limitaciones a las que se ve sometida cuando olvida o rechaza las verdades de la

Revelación» (FR 1000). En ella se insiste además en la «novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás» sobre estas cuestiones (FR 43).

Los primeros cristianos ya se acercaron a la filosofía, afirmando: «la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta» (FR 42). Declara el Papa que

«un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y al fe». El Aquinate: «Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios, por tanto, no pueden contradecirse entre sí» (FR 43).

Juan Pablo II expone la doctrina tomista de las relaciones entre la fe y la razón, caracterizada por la «circularidad», puesto que se afirma en ella que «fe y razón "se ayudan mutuamente", ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización» (FR 100). En su exposición, el Papa cita las siguientes palabras de su discurso en la conclusión del IX Congreso Tomístico Internacional (24-29 sept. 1990), organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás:

«Sabemos que santo Tomás subraya el valor sobrenatural de la fe: ésta trasciende la inteligencia natural como "luz infusa por Dios" para el conocimiento de verdades que superan las posibilidades y las exigencias de la pura razón (cf. STh II-II, 6, 1) Y, sin embargo, no se trata de una acto irracional, sino de una síntesis vital, en la que el factor principal es, sin duda, el divino, que mueve la voluntad a adherirse a la verdad revelada por Dios, soberano de la inteligencia, absolutamente infalible y santo».

Se advierte seguidamente en este importante texto:

«Pero el acto de fe incluye también una racionalidad propia, tanto porque el que cree se refiere a la evidencia histórica del correspondiente hecho, como por la justa valoración del presupuesto metafísico y teológico de que Dios no puede engañarse ni engañarnos. Además, la fe supone una racionalidad o inteligibilidad propia, por ser un acto de la inteligencia humana, y es, a su modo, un ejercicio del pensamiento, tanto en la búsqueda como en el asentimiento»

Y se concluye que

«el acto de fe nace, pues, de la libre elección humana razonable y consciente como un rationabile obsequium, que se funda en un motivo de máximo rigor persuausivo, que es la autoridad misma de Dios como Verdad, Bien, Santidad, que coincide con su Ser subsistente. La última razón de la fe, fundamento de toda la antropología y la ética cristiana, es la "summa prima Veritas" (cf., STh I, 16, 5); Dios como Ser infinito, del que la Verdad no es más que el otro nombre. Por eso, la razón humana no queda anulada ni se envilece con el acto de fe, sino que ejerce su suprema grandeza intelectual en la humildad con que reconoce y acepta la infinita grandeza de Dios» (Atti del IX Congreso tomistico Internazionales, 1991, v. I, 11-12).

Juan Pablo II sostiene en la Fides et ratio, que «precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (FR 3).

Reproduce seguidamente estas palabras de Pablo VI, de su carta Lumen Ecclesiæ, escrita con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Doctor Angélico:

«No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo, no rechaza a priori esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la

secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural» (Lumen Ecclesiae, n. 8).

También destaca el Papa, en una extensa exposición, que «una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana» (FR 44).

Juan Pablo II, con Pablo VI, denomina al Aquinate «apóstol de la verdad» (Lumen Ecclesiæ, 10). Y escribe: «Con razón, pues, se le puede llamar "apóstol de la verdad". Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer» (FR 44).

En esta importantísima encíclica, comparable a la Aeterni Patris de León XIII, que asume y continúa, se advierte que, en la actualidad, «tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra». El motivo es porque «la razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal». De manera que

«es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser» (FR 48).

También, como conclusión de la encíclica, señala Juan Pablo II que «a la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos».

E igualmente, con respecto al contenido de su doctrina, concluye: «En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya

alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón» (FR 78).

Santo Tomás continúa estando en el candelero, para alumbrar también el tercer milenio. Se prosigue, pues, oyendo en sus umbrales el clamor del Magisterio de la Iglesia: «Id a Tomás».

Como decía el Cardenal Billot:

«Hay una cosa que no puedo pasar en silencio, y es la recomendación perpetua, continua, repetida de siglo en siglo hasta nuestros días, con machacona insistencia y energía inflexible, de la doctrina de Santo Tomás por la Sede Apostólica. ¡Cosa digna de la más atenta consideración! En la Cátedra Apostólica se suceden unos tras de otros pontífices de distinta raza, de distinta nacionalidad, de distinta cultura, de distinta educación, y, sin embargo, todos convienen en recomendar a Santo Tomás, desde Juan XXII, que lo canonizó (...).

«Esta singularidad me indica por sí sola que no se trata aquí de cosas dependientes del arbitrio humano, ni de partido, ni de escuela, ni de opiniones personales de este o de aquel pontífice, sino de algo que se refiere a la misma Cátedra fundada por Jesucristo y garantizada por Él hasta el fin de los siglos, en la cual se sienta y rige, preside y vive, habla y enseña uno sólo, es decir, Pedro, que no pertenece a ningún partido, a ninguna escuela, a ninguna orden, sino a sólo Jesucristo y a su Iglesia. Es el mismo Pedro por boca de sus sucesores quien hace esta singular recomendación de Santo Tomás. No nos recomienda a otro, sino siempre al mismísimo Doctor Angélico» (Discurso en la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, 11 de marzo de 1915).

2

«Riegas los montes»

A mediados del siglo XIII, en la Universidad de París, para ser promovido al grado máximo de maestro o doctor, uno de los requisitos era el de pronunciar una lección solemne ante todo el claustro de Maestros y Profesores. Se conserva el texto de esta lección, que se llamaba «Principio», que impartió Santo Tomás al finalizar el curso 1255-56, titulada Sobre la recomendación de la Sagrada Escritura. Está basada en un versículo del Salmo 103, «La gloria de Dios en la creación», que dice: «desde tu morada riegas los montes, y la tierra se sacia de tu acción fecunda» (103, 13).

Este breve texto de Santo Tomás es muy importante, porque su contenido fue el programa de toda su vida y lo que permite entender su fecundidad, que atraviesa el tiempo. Comienza el Aquinate citando un pasaje del Pseudo-Dionisio, en el que se afirma que la Providencia divina hace que los dones superiores desciendan de lo más alto hasta lo más bajo de un modo escalonado, por medio de grados intermedios, y ello, tanto en los espirituales como en los corporales. Desde este principio se puede comprender la metáfora del Salmo. Así como la lluvia desde el cielo riega los montes y forma ríos que descienden hacia los valles, fecundando su suelo, así también la Sabiduría divina riega la mente de los maestros, que fluye hasta sus oyentes.

Considera a continuación cuatro cuestiones: la altura de la doctrina espiritual, la dignidad de sus profesores, la condición de sus oyentes y el orden de la comunicación.

-La Sagrada doctrina o Teología tiene gran altura por tres motivos. El primero es por su origen, que es la Sabiduría divina. El segundo es por su contenido. Algunas de sus verdades son conocidas por todos los hombres, aunque imperfectamente; otras, en cambio, sólo las entienden los adiestrados en el arte de razonar; y, por último, otras sobrepasan toda razón humana, están así únicamente en el texto de la Sagrada Escritura, donde habita la misma sabiduría divina.

Santo Tomás distingue un doble orden de verdades cognoscibles por el hombre: las verdades naturales o racionales y las verdades sobrenaturales, que han sido reveladas por Dios. La delimitación se da incluso en el conocimiento de Dios, que es así al mismo tiempo objeto de estudio de la Sagrada doctrina o Teología sobrenatural y de la Teología natural o racional, aunque con una formalidad distinta. La primera lo alcanza en cuanto a Dios, con la luz sobrenatural de la fe; la segunda. en cuanto causa primera de los entes, con la luz natural de la razón.

La Teología metafísica a partir de los entes asciende al conocimiento de Dios, pero no como Él es en sí mismo, sino como causa de todos ellos. Los principios que utiliza son los connaturales del conocimiento humano; y el método utilizado es la argumentación racional. En cambio, la Sagrada doctrina tiene por objeto a Dios mismo, pero según se ha revelado; para su estudio se apoya en unos principios, que son las verdades de la fe, y, por ello su método esta basado en la autoridad divina.

Sin embargo, la Sagrada doctrina argumenta usando métodos racionales, aunque, como dirá el Aquinate en la Suma Teológica,

«la Sagrada doctrina utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña» (STh I, 1, 8, ad 2). El uso de la razón por la Sagrada doctrina no supone una reducción del misterio revelado a mero pensamiento racional, porque «los argumentos de la razón humana no alcanzan a demostrar las verdades de la fe, pero, sin embargo, la Sagrada doctrina de los artículos revelados deduce otras verdades» (STh I, 1, 8, ad 1).

De manera que «así como las otras ciencias no argumentan para demostrar sus principios, sino que, basadas en ellos, discurren para demostrar otras verdades que hay en ellas, así tampoco la Sagrada doctrina emplea argumentos para demostrar los suyos, que son los artículos de la fe, sino que partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas» (STh I, 1, 8, in c.).

Existe también un conocimiento racional natural y espontáneo de Dios. El concepto de Dios, obtenido por el esfuerzo de la

inteligencia humana por medio de las criaturas es accesible a cualquier hombre. Para todo hombre normal, que no haya sufrido deformaciones intelectuales o morales, es decir, sin prejuicios ni vicios, no le es difícil llegar a conocer a Dios, creador trascendente y personal. En cambio, no le es fácil a un hombre contaminado intelectualmente y de vida desordenada conocer a Dios a través del espectáculo de la naturaleza y de su propia interioridad. En realidad, no desea que sea cierta la existencia de Dios, porque comprometería consecuentemente su vida.

Este conocimiento intelectual, espontáneo y precrítico, puede elaborarse, para una comprensión más profunda y que proporcione un mayor grado de certeza, desde razonamientos y demostraciones más complejas. Su sistematización es la tarea de la Teología filosófica. Por consiguiente, para Santo Tomás los dos conocimientos, el natural y el sobrenatural, son distintos, pero están en continuidad. Cada uno representa la perfección del anterior, que es su sujeto.

El tercer motivo de la sublimidad de la Sagrada doctrina es por su fin. La meta de la Teología es que el hombre alcance la vida eterna. Finalidad que es la más alta de todas.

-La segunda cuestión que hay que considerar es la dignidad de los profesores. Gracias a la perfección de la Sagrada doctrina, sus maestros se pueden comparar a las montañas, que se señalan en el Salmo, regadas desde arriba. Tal comparación obedece a tres causas. Primera, por la elevación de las montañas sobre la tierra, pues así deben ser los profesores, que han de estar por encima de lo terrenal. Segunda, porque las montañas son las primeras en ser iluminadas por los rayos del sol, e igualmente los doctores son los primeros en recibir la participación de la sabiduría divina. Tercera, porque las montañas protegen a los valles, y los maestros deben defender a la fe de los errores.

Los profesores, por consiguiente, tienen tres funciones principales: predicar, enseñar y disputar. Por ello, su vida tendría que ser intachable, para iluminar con la predicación a los fieles, para enseñar a sus alumnos y para disputar contra los errores.

-La tercera cuestión se refiere a los oyentes. Si los profesores son los montes, los oyentes son la tierra, fertilizada por las aguas. Y también, por tres motivos. Primero, el oyente debe ser humilde al recibir la Sagrada doctrina, como la tierra con el agua que baja de los montes y que proviene de arriba. Segundo, tiene que ser firme, como la tierra, para no dejarse llevar por lo errores. Tercero, procurar ser fecundo, como la tierra, multiplicando por todas partes la sabiduría que han oído.

-La última cuestión es el orden que debe seguirse en la comunicación de la sabiduría. Hay que enfocarlo teniendo en cuenta tres principios. Primero, no es necesario comunicar a los oyentes todo lo que se sabe, el mismo maestro no ha podido aprehender toda la sabiduría divina. Segundo, en relación a los oyentes debe tenerse en cuenta que sólo Dios tiene la sabiduría por naturaleza, los profesores la comparten, aunque no por completo, y los oyentes participan en la medida suficiente para hacerla fructíficar como la tierra. Tercero, el poder de comunicar pertenece a Dios, y los profesores lo tienen como ministros y servidores de la sabiduría divina.

Concluye Santo Tomás precisando que, para ser buen ministro de la sabiduría divina, son necesarias cuatro cualidades: inocencia, sabiduría, celo y obediencia. Nadie por sí mismo y de sí mismo es apto para poserlas y para este ministerio. El maestro tiene que esperar recibir esta capacidad de Dios. Por ello,

«hay que pedirla a Dios. "Si alguno de vosotros está falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da largamente y sin reproche, y le será otorgada" (Sant 1, 5). Recemos para que Cristo nos la conceda a nosotros. Amén».

3

«Luz apacible»

Este programa de su vida, Santo Tomás lo vivió con serenidad y humildad. Louis de Wohl la caracteriza como «luz apacible», en su espléndida biografía novelada La luz apacible. Novela sobre Sto. Tomás de Aquino y su tiempo. Al final de la obra, uno de los personajes, recordando palabras del Padre Abad de Fossanova, piensa que

«"su mayor logro ha sido que ha convertido la filosofía en un arma poderosa al servicio de Cristo. No sólo ha conseguido hacer una feliz síntesis del pensamiento cristiano y la filosofía aristotélica, sino que ha logrado también infundir a la misma filosofía el soplo del Santo Espíritu"... Filósofo, teólogo, metafísico... ¡Con tal que no se olvidasen del hombre!... Porque Tomás había sido el hombre más amable, más gentil, más digno de ser amado que había conocido» (Wohl, 1983, 375).

Santo Tomás, que había nacido a principios de 1225 en el castillo de Rocaseca, conoció la Orden de Predicadores, en Nápoles, durante su primera estancia de 1239 a 1243, después de haber permanecido nueve años en la abadía de Montecasino. Sus padres, Landolfo y Teodora, le habían trasladado del castillo de Rocaseca, cerca de Aquino -hoy en día prácticamente en ruinas, pero que será restaurado, por haber sido su lugar del nacimiento-, a la abadía de los benedictinos, cuando contaba tan sólo cinco años de edad.

Uno de los primeros biógrafos de Santo Tomás, Guillermo de Tocco en su Historia beati Thomæ, refiere «una visión de doña Teodora cuando concibió a Tomás, calcada sobre la Anunciación de Jesús a su Madre María. "Estando en Rocaseca, en los confines de la Campania, vino a ella en espíritu fray Bueno (que era mejor en vida y religiosidad), un anacoreta, con fama de santo, que había estado con otros muchos en el territorio de Rocaseca, y le dijo: 'Alégrate, Señora, porque el hijo que llevas en tu seno se llamará Tomás. Tú y tu marido pensáis hacerlo monje en el monasterio de Montecasino, en el que descansa el cuerpo de san Benito, con la esperanza de

llegar a los grandes réditos del monasterio, mediante su promoción a la máxima prelatura. Pero Dios ha dispuesto sobre él otra cosa: que sea fraile de la Orden de Predicadores, y obtendrá tal claridad en la ciencia y en la santidad de vida, que en todo el mundo de su tiempo no se encuentre a nadie como él'. A lo que respondió la señora: 'No soy digna de tener tal hijo; haga Dios según el beneplácito de su voluntad' " (...) Demasiado parecido a la Anunciación. Es probable que sea sólo leyenda» (Forcada, 1993, 16-17).

No parece leyenda, en cambio, otra noticia sobre la infancia del Aquinate:

«Los primitivos biógrafos y algunos de los testigos del Proceso de canonización relatan un hecho encantador, que tiene un sabor muy significativo para sus mentalidades. Siendo el niño todavía lactante, su madre, con otras señoras, fue a los baños de Nápoles y llevó consigo al niño con la nodriza. Ésta sentó a Tomás para bañarlo y él, alargando la mano, porque todavía no andaba, agarró fuertemente un pequeño trozo de pergamino. Queriendo abrirle la mano para desnudarlo, el niño comenzó a gritar, llorando. Compadecida la nodriza lo baño con la mano cerrada, lo secó, lo vistió y se lo llevó a su madre. Dona Teodora le abrió la mano, por más que el niño lloraba, le quitó el pergamino, en el que estaba escrita la salutación angélica: "Ave María". Desde entonces, cuantas veces lloraba, la nodriza no podía hacerlo callar sino dándole el escrito, que el niño inmediatamente se llevaba a la boca» (Forcada, 1993, 20-21).

También «los biógrafos anotan su prodigiosa memoria, la brillantez de su inteligencia y su inquietud por conocer a Dios, que se manifestaba en la pregunta que le hacía frecuentemente a su maestro: ¿Qué cosa es Dios?» (Ib. 23).

El Papa Gregorio IX había excomulgado al emperador Federico II, persona muy extraña y complicada, que había heredado el reino de Sicilia y que se estaba apoderando de los Estados Pontificios. El emperador ocupó la abadía por la fuerza y expulsó a los monjes. Santo Tomás, testigo de estos hechos, por consejo del abad, fue enviado por su familia, que estaba al lado del emperador, a la Facultad de Artes de la Universidad napolitana, fundada catorce años antes por el mismo emperador.

Allí pudo conocer a los dominicos del convento de Santo Domenico Magiore. A principios de 1244, un año después de la muerte de su padre, pidió la admisión al prior de este convento dominicano, dado que la Orden de Santo Domingo colmaba sus deseos de estudio y de vida religiosa, como refleja muy bien su «Principio».

Lo hizo sin consultar a su familia, por temor a que se opusieran, dado el poco prestigio e influencia que tenían entonces la recién fundadas ordenes mendicantes. Previniendo esta hostilidad, le enviaron al convento de Santa Sabina de Roma, para que hiciera su noviciado. Camino de esta ciudad, con el Maestro General de la Orden y otros tres frailes, fue secuestrado por sus hermanos, movidos por su madre.

Encontraron «el grupo de cinco frailes junto a una fuente cerca de Aquapendente, descansando de la fatiga, pues el camino lo hacen a pie y, a principios de mayo, por aquellas tierras se notaba el calor. Sin mediar palabra, se lanzan contra Tomás, como leones ávidos de presa, intentando arrancarle el hábito por la fuerza, al que se agarra fuertemente, de forma que es imposible quitárselo. Vestido con el hábito lo llevan a la madre, que los esperaba en el castillo de Montesangiovanni, una posesión de los Aquino, no lejos de Rocaseca. Doña Teodora no logra convencerle para que se quite el hábito» (Forcada, 1993, 30).

Retenido en Rocaseca, desde mediados de 1244 hasta fines de 1245, fue tentado en su vocación religiosa. Parece ser que es cierto el relato de los biógrafos de que, después de salir airoso de la prueba, fue ceñido por dos, ángeles con un cíngulo de pureza angélica. Finalmente pudo escaparse descolgándose por una ventana, con la ayuda de fray Juan de San Giuliano.

Los biógrafos lo cuentan así:

«Otro día le traman el golpe que ellos consideran decisivo, a espaldas de su madre y de sus hermanas, que es un ataque en el que "se derriban las torres, las peñas se ablandan y caen los cedros del Líbano". Le introducen en la estancia una mujer, joven bellísima, para que le incite a pecar. Él, tomando un tizón de fuego que ardía en el fogón, la expulsa de la habitación y, llegando al ángulo de la misma, traza con el madero en combustión el signo de la Cruz y,

postrado en tierra, pide a Dios, llorando conservar siempre incorrupta la castidad. Entonces se quedó dormido y soñó que los ángeles le ceñían un cíngulo, que era el de la castidad. Se lo contó el mismo Tomás a su socio Reginaldo con toda humildad en la hora de la muerte» (Forcada, 1997, 32-33).

Finalizado el noviciado, fue enviado en 1247, a París, para continuar sus estudios en la Universidad. Tuvo como profesor a San Alberto Magno. En el curso siguiente partió para Colonia con su maestro.

«El estudiante napolitano era de alta estatura y de recia contextura. Por eso sus hermanos de hábito y condiscípulos comenzaron a llamarlo cariñosamente "el buey mudo de Sicilia". Era muy taciturno, apenas hablaba. El Maestro Alberto explicaba en clase el libro De los nombres divinos, de Dioniso el Pseudo-Areopagita. La doctrina era intrincada y profundísima. Fray Tomás estaba como distraído y ensimismado. Un condiscípulo, por compasión, se ofeció a repetirle la lección y él, humildemente, lo aceptó con gratitud. Un día, llega un momento en que el condiscípulo comienza a titubear, a enredarse, a confundir las explicaciones. Entonces fray Tomás repite puntualmente la lección del Maestro, añadiendo muchas cosas que el profesor no había dicho. El compañero le suplica sea él quien cada día le repita la lección. Accedió el "buey mudo" a ello, con la condición de que a nadie lo dijera. Pero al condiscípulo le falto tiempo para contárselo al Maestro de estudiantes, el cual, escondido, escuchó la repetición explicativa de la clase. Y también a éste le falta tiempo para contárselo al Maestro Alberto» (Ib. 35-36).

En las primeras biografías de Santo Tomás, las de Guillermo de Tocco y Bernardo Gui, así como en las actas del Proceso de Napóles para su canonización, es donde se encuentran narrados con detalle estos distintos momentos de su vida. En la primera de ellas, se cuenta también la siguiente anécdota:

«Otro día el Maestro explica una cuestión muy difícil. Fray Tomás toma notas afanosamente en una hoja, que perdió en la puerta de su celda. Encontró la hoja el Maestro de estudiantes. Al leerla se maravilló de la claridad y precisión del resumen. Y le entregó la hoja al Maestro Alberto, el cual le dijo que ordenara a fray Tomás que preparase para un acto académico solemne un tema muy difícil, a lo que el buen estudiante se resistía por humildad, pero no

le quedó más remedio que aceptar por obediencia. Expusó el tema con claridad y competencia. El Maestro Alberto argüía en contra de la tesis mantenida por el ponente, el cual deshacía los argumentos y los resolvía satisfactoriamente. En aquel momento, el Maestro le dijo: "Fray Tomás, no parece usted un alumno que contesta, sino un maestro que define". A lo cual contestó con reverencia: "Maestro, no veo otra manera de responder". Y el Maestro, para poner a prueba el calibre de su inteligencia, le dijo: "Responda ahora con sus distinciones a este problema". Y le objetó cuatro argumentos tan fuertes que todos creyeron que fray Tomás estaba vencido y no podría responder. Pero, serenamente, con profunda sabiduría fue respondiendo a cada uno de los argumentos con claridad y definitivamente. Entonces Alberto el Grande dijo: "Nosotros llamamos a éste ‘buey mudo’, pero él dará tales mugidos con su doctrina, que resonarán en el mundo entero"» (Ib. 36-37).

Otro relato más conocido es el siguiente:

«Estaban los jóvenes estudiantes dominicos de Colonia en la recreación. Fray Tomás andaba como despistado y ausente, rumiando sus propios pensamientos y ordenando tal vez, en su mente las ideas que había ido recogiendo en la última clase. Un compañero se asoma a la ventana y, para divertir a los demás, le gasta al "buey mudo" una broma. "Fray Tomás, mira: ¡un buey que vuela!". El de Aquino, como si despertara de un sueño, se acerca a la ventana, con paso tardo y aplomado, restregándose los ojos, y mira fijamente, y vuelve a mirar para ver el prodigio. Todos los estudiantes estallan en una sonora carcajada, comprobando la simplicidad de Tomás. Pero el simple napolitano replica serenamente: "No tenéis por qué reíros; porque yo pienso que es más fácil que vuele un buey, que no el que un religioso mienta"» (Forcada, 1993, 37-38).

Después de estudiar durante tres cursos (1248-1251) en el Estudio General de Colonia, regentado por San Alberto, inició, con veintiseis años, su magisterio. Al cabo de un año, fue nombrado Bachiller bíblico de la Cátedra de extranjeros de la Universidad de París, que había quedado vacante. Después de un bienio pasó a ser Bachiller sentenciario, explicando durante otros dos años los famosos y difíciles Libros de las Sentencias, de Pedro Lombardo.

En esta primera etapa de su profesorado escribió el Comentario a los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo; y los importantes opúsculos Sobre el ente y la esencia, Sobre los principios de la Naturaleza, y Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas. Santo Tomás escribió muchísimo.

«Era un gran ecónomo del tiempo. Perder el tiempo hubiera sido para fray Tomás faltar a la pobreza. El tiempo era su única riqueza, y derrocharlo hubiera sido para él una falta grave. Por eso huía de las conversaciones inútiles» (Ib. 70).

De este período, cuentan sus biográfos el siguiente suceso, que confirma su humildad:

«En aquel tiempo los religiosos que tenían que salir del convento a la ciudad, después de pedir permiso al prior del convento, solicitaban del mismo prior la asignación de un fraile acompañante. Estaba fray Tomás de tránsito en el convento de Bolonia. Como era su costumbre, paseaba por el claustro, con la cabeza levantada y a grandes pasos, abstraído en altísima contemplación. En eso se le acerca un fraile que no lo conocía, diciéndole: "El padre prior me ha ordenado que el primer fraile que encontrara me acompañe a mis asuntos en la ciudad. y el primero que encuentro es a vos. El prior, pues, le manda que venga conmigo". Fray Tomás, inclinado la cabeza, lo siguió sin decir nada. Como el otro religioso era más ágil y caminaba más deprisa, el Maestro se iba rezagado, por lo que era reprendido por el compañero, excusándose humildemente y esforzándose por seguirle. Algunos ciudadanos de Bolonia, que conocieron a fray Tomás, admirados de que siguiera fatigosamente a un frailecito de poca condición, pensando que se trataba de algún error, le indicaron a éste quien era el acompañante. Entonces el buen fraile se volvió a fray Tomás y le pidió perdón, obteniendo inmediatamente indulgencia. Vueltos los ciudadanos al Maestro le preguntaron con toda reverencia por qué motivo había dado tal ejemplo de humildad. A lo qué el Santo respondió: "La obediencia es la perfección de la vida religiosa, por la que el hombre se somete al hombre por Dios, como Dios obedeció al hombre en favor del hombre"» (Forcada, 1993, 67-68).

Durante sus primeros años de docencias universitaria, Santo Tomás vivió en un ambiente de agitación y tensión, provocado por la oposición del profesorado del clero secular y seglar a que los

maestros de las Ordenes mendicantes impartiesen la enseñanza universitaria. La oposición a los Dominicos era tan dura, que, en la apertura del curso 1255-1256, fue necesaria la intervención de la guardia del rey. En el siguiente curso, fue precisa una orden del mismo Papa, Alejandro IV, para que se admitiese a Santo Tomás en la Cátedra de Teología, a pesar de que ya había sido nombrado Maestro e impartía las clases magistrales.

Debe destacarse que, en ese trienio, el Aquinate escribió varios comentarios a distintas partes de la Sagrada Escritura y a obras de Boecio, el libro I de la Suma contra los gentiles, y las Cuestiones disputadas sobre la verdad.

También hay que señalar que «su prestigio como consejero llega a cautivar al Rey de Francia, San Luis, que siempre pedía su parecer en los asuntos más graves de su gobierno. Se decía que cuando el rey tenía que celebrar consejo, el día anterior hacía llegar a fray Tomás los temas para que los meditara y le diera su parecer. Lo que hacía puntualmente el fraile» (Ib. 47).

Después de estos siete años en París (1252-1259), pasó nueve años en en Italia. A partir de este momento tuvo ya como secretario al fraile dominico Fray Reginaldo de Piperno, que fue su amigo y confesor. Santo Tomás tenía trinta y cuatro años y él era más joven. En 1259, fue nombrado teólogo-consultor del Papa y Profesor del Studium Curiæ. Este Estudio General seguía a la Corte Pontificia. En Agnani, con Alejandro IV, impartió dos cursos (1259-1261). Con Urbano IV, cuatro en Orvieto (1262-1265).

Durante su estancia en esta ciudad, el Papa que gustaba conversar con él, le encargó, en 1264, el Oficio del Corpus. Los conocidos himnos eucarísticos Pange Lingua, Sacris Solemniis, Verbum Supernum, Lauda Sion son, por tanto, de Santo Tomás, y también se le atribuye el himno Adoro Te. Incluso parece que pueden atribuirsele sus melodías. Probablemente el Aquinate adquirió su competencia musical en la Schola cantorum de Monte Cassino (Sisto Terán, 1979, 204ss).

Santiago Ramírez, basándose en el Proceso de canonización de Santo Tomás en Nápoles, explica en su biografía del santo que «era el primero en levantarse por la noche, e iba a postrarse ante el Santísimo Sacramento. Y cuando tocaban a maitines, antes de que

formasen fila los religiosos para ir a coro, se volvía sigilosamente a su celda para que nadie lo notase. El Santísimo Sacramento era su devoción favorita. Celebraba todos los días, a primera hora de la mañana, muy al amanecer, y luego oía otra misa o dos, a las que servía con frecuencia» (Ramírez, 1975, 83-84).

Igualmente tenía una gran devoción a la Santísima Virgen.

«Un secreto que le reveló a fray Reginaldo, para gloria de Dios y para su consuelo, cuando estaba para morir en Fossanova. Que la Virgen María, Madre de Dios, se le apareció y le certificó sobre su vida y su ciencia, y que impetró de Dios y obtuvo para él todo lo que él deliberadamente le había pedido (...) Es un detalle muy curioso de la devoción del Santo a la Virgen, abonado por otra pincelada anotada por los investigadores, que constatan que en la redacción de la Suma contra los Gentiles, cuyo original se conserva en el Archivo Vaticano, en todas las páginas, al iniciar la escritura, está como sello de autenticidad la salutación angélica: "Ave María", de la mano del Santo» (Forcada, 1993, 88).

También enseñó dos años en Roma (1265-1267), en el Estudio General de Santa Sabina de los Domínicos, que se le había encargado fundar. Allí empezó la Suma Teológica, en 1267, y que no pudo terminar en los siete años que le quedaban de vida, en los que estuvo siempre preocupado por acabarla. También residió en Viterbo (1257-1269), en la Corte Papal de Clemente IV.

Durante estos años de su vida, Santo Tomás desplegó una intensa actividad como escritor. Redactó las Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios y Sobre las Criaturas espirituales, su Comentario sobre el alma, e inició los comentarios a las restantes obras de Aristóteles. Escribió varias Cuestiones Quodlibetales (Quodlibet. VII-XI), comentarios a libros de la Sagrada Escritura, a Decretos dogmáticos, y al libro De divinis nominibus, del Pseudo-Dionisio. También terminó la Suma contra los gentiles (libros II-IV), preparó la primera parte de la Suma teológica y empezó la primera sección de la Segunda parte de la Suma.

Todavía vivió un segundo período en la Universidad de París. En 1269, el General de la Orden le había enviado allí para que volviese a ocupar la cátedra de Teología de extranjeros. Tal decisión obedeció a dos motivos: la reanudación de la lucha contra las

órdenes mendicantes y la aparición de las doctrinas averroístas, que ponían en peligro la síntesis escolástica. Santo Tomás era la persona más adecuada para hacerles frente, por su experiencia en la anterior contienda y por sus grandes conocimientos de la filosofía aristotélica, en la que se basaban los averroístas. En Orvieto, Roma y Viterbo, el Aquinate había comentado las obras de Aristóteles, traducidas al latín, por el dominico griego, gran helenista, Guillermo de Moerbeke, penitenciario y capellán del Papa.

En la Facultad de Artes, los averroístas, capitaneados por el Maestro de artes Sigerio de Bravante, canónigo de San Martín de Lieja, ofrecían una sistemática aristotélica cerrada a la fe, porque quedaba en ella anulada la soberanía y la libertad de Dios y al mismo tiempo el carácter contingente y temporal de la criatura. No es extraño que la Facultad de Teología luchará, por tanto, contra el aristotelismo. Los teólogos censuraban a los filósofos el enseñar la eternidad del mundo, la existencia de un único intelecto para todos los hombres y la negación de la libertad e inmortalidad personal. Los «artistas» se escudaban en la doctrina evasiva de la «doble verdad». Se había desencadenado así una enorme polémica, que se ha llamado el «conflicto de las facultades».

En cambio, Santo Tomás había asumido la filosofía de Aristóteles, pero poniéndola al servicio de la doctrina sagrada. Había probado que esta tarea era perfectamente realizable, porque no veía la filosofía aristotélica incompatible con la fe cristiana, siempre que se depurara de las interpretaciones averroístas, que no eran conformes con el pensamiento propio de Aristóteles. Por ello, combatió al averroismo latino no sólo desde el ámbito de la fe, sino también desde el mismo aristotelismo.

Esta posición se refleja en toda su obra escrita, principalmente de esta época, que quedó muy incrementada. Continuó escribiendo los comentarios a las obras de Aristóteles, redactando su mayor parte. Terminó la primera sección de la segunda parte de la Suma Teológica y escribió toda la segunda sección de esta misma parte. También fueron redactadas, en esta segunda estancia en París, la mayoría de las Cuestiones disputadas, como la dedicada al mal (Sobre el mal) y a la Encarnación (Sobre la unión del Verbo encarnado). Además de varios opúsculos, continuó también escribiendo comentarios a libros de la Sagrada Escritura.

De esta época, se cuentan tres sucesos.

«El primero es una prueba de habilidad y de humildad extraordinaria, llena de elegancia caballeresca. Se examinaba un religioso en París delante del Canciller y del claustro de profesores para obtener el grado de magisterio. En el ejercicio de la víspera, el licenciado, al plantear la cuestión, sostenía una opinión contraria a la verdad, que fray Tomás había explicado en su clase. Muy paciente, y no sintiéndose como contradicho por el presentado, todavía novicio, lo dejó pasar, con tranquilidad de mente y de palabras. Y volviendo al convento, acompañado de los estudiantes y de su socio, los cuales, no pudiendo soportar la injuria que acababa de recibir el Maestro, le dijeron: "Maestro, nosotros hemos sido gravemente ofendidos en vuestra persona, porque aquel Maestro no debía haber dicho nada contra vuestra opinión, y vos no debíais tolerar esta injuria delante de todos los maestros parisienses". A lo cual, tranquilo en sus palabras y en su mente, respondió: "Hijos, me pareció que al principio de su magisterio debía perdonar al examinando, para que no fuera confundido delante de todos los maestros. No dudo de mi doctrina, por más que la contradijera el aspirante al doctorado. Bien sabe Dios que la he defendido con las autoridades de los Santos y con la verdad de la razón. Sin embargo, si a vosotros os parece lo contrario, mañana podré suplir lo que omití"».

Se continúa el relato, narrando que «al día siguiente fueron al aula del Obispo para proseguir el examen fray Tomás y los estudiantes, y el licenciado planteó las mismas cuestiones que la tarde anterior, sin ninguna corrección. El Maestro Tomás con toda moderación, le dijo: "Ésta vuestra opinión no puede mantenerse, si hay que salvar la verdad, porque va contra tal Concilio. Es necesario que respondáis de otra manera, si no queréis ir en contra o discordar del Concilio".

«Entonces el examinando, aun hablando de otra manera, no cambió el fondo de la cuestión. El Maestro arguyó de nuevo aduciendo la doctrina del Concilio, obligándole a confesar su error y pidió humildemente al Santo que quería conocer más plenamente la verdad. Entonces fray Tomás dijo: "Ahora decís bien", y le enseñó lo que debía mantener según la verdad. Todos quedaron admirados de la serenidad de su mente y sus palabras, porque argüía como si enseñara a un discípulo» (Forcada, 1993, 54-55).

El segundo suceso ocurrió en París.

«Fue que un día San Luis, rey de Francia, lo invitó con el prior a comer en su mesa, aunque él se excusaba humildemente por el trabajo que llevaba entre manos en la redacción de la Suma teológica, que estaba dictando en aquellos días. No pudiendo eludir el compromiso ante el Rey y ante el mandato del prior, dejando el estudio y recogimiento de la celda, fue a la casa del Rey y se sentó en la mesa junto al Rey. De repente golpeó fuertemente la mesa, diciendo: "Ahora se ha acabado contra los maniqueos". El prior le agarró con fuerza de la capa y le dijo: "Maestro, advertid que ahora estáis en la mesa del Rey de Francia". Inmediatamente, como quien despierta de un sueño, se inclinó ante el Rey santo, le rogó que le perdonara, porque se había distraído estando en la mesa regia. De lo cual el rey se admiró y edificó... El mismo Rey proveyó para que aquella reflexión que pudo distraer la mente del Doctor no se perdiera. Y llamando a su secretario quiso que se recogiera por escrito, delante de él, lo que el Doctor había descubierto contra los maniqueos» (Ib. 55-56).

El tercero, no tan conocido como el anterior, es el siguiente:

«Regresando un día con sus estudiantes de la Iglesia de san Dionisio, a donde habían ido para visitar las reliquias de los santos y el monasterio, viendo de cerca la ciudad de París, le dijeron los estudiantes: "Maestro, ved que hermosa es la ciudad de París ¿Querríais ser señor de esta ciudad?". Pensaban que les diría alguna palabra de edificación. Fray Tomás respondió: "Con mucho mayor gusto tendría las homilías del Crisóstomo sobre el Evangelio de San Mateo"» (Ib. 56).

Hubo un tercer frente en el que tuvo que luchar Santo Tomás: la polémica con los seguidores de la antigua escolástica de la Facultad de Teología. La defensa de la ortodoxia de su empresa de integración del aristotelismo en la síntesis teológico-filosófica cristiana, tuvo que realizarla con grandes esfuerzos. La escolástica tradicional, al combatir el averroísmo, impugnó todo el aristotelismo, y, por este motivo, consiguió que se llegaran a condenar como heteredoxas tesis sustentadas por el Aquinate.

Si en el frente de los maestros seculares estaba el Profesor de Teología Guillermo de Saint-Amour, canónigo de Baeuvais, y después Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lissieux, y en el de los averroístas estaba Siger de Bravante, el nuevo frente estaba capitaneado por Juan Peckam, franciscano inglés.

«En el año 1270, en una discusión pública, en presencia del obispo, que está preparando la condena de las principales tesis averroístas, embiste contra fray Tomás, que es su contricante (...) Peckam es arrebatado, colérico, y con frases ampulosas y provocadoras trata de convencer a los asistentes y de irritar y descomponer a fray Tomás. Pero éste no pierde la serenidad, sino que contesta con perfecta lógica, con exactitud y prudencia a las impertinencias del contrincante. Las invectivas y despropósitos del adversario no le inmutan. Muchos de los asistentes empujan a fray Tomás a argumerntar en el estilo del oponente. Pero él no pierde la calma» (Ib. 104).

Antes de finalizar el curso 1271-1272, los superiores ordenaron su regreso a Italia, para que fundará un estudio General de Teología en Nápoles, agregado a su Universidad. Santo Tomás, además de impartir sus lecciones, escribió, en esta ciudad, el Compendio de Teología, continuó los comentarios a la Escritura y la tercera parte de la Suma Teológica, hasta la cuestión noventa inclusive.

En este último tiempo de su vida, vivió con gran intensidad los misterios de la vida de Cristo y de los sacramentos, especialmente el de la Eucaristía.

Se cuenta que «en la iglesia del convento de Nápoles, el 26 de marzo de 1273, domingo de Pasión, celebra la Eucaristía, a la que asisten muchos caballeros y frailes. En el decurso de la celebración se le vio absorto en la contemplación del misterio y como si sufriera las penas de Jesucristo, llorando copiosamente. Estando así mucho rato, se acercaron los frailes y lo sacudieron para que prosiguera la misa. Y, al acabarla, los frailes y caballeros más amigos le pideron que les manifestara lo que le había pasado, al menos para que pudieran edificarse. Pero no quiso decirles una sola palabra» (Forcada, 1993, 58).

El día 3 de diciembre de 1273 deja de dictar. Según sus biografos,

«está tratando del sacramento de la penitencia y el 5 de diciembre termina la cuestión 90 de la tercera parte de la Suma. Al día siguiente, fiesta de San Nicolás, celebra misa en la capilla del mismo Santo, lugar en que cada día celebraba. Ha tenido durante la misa un arrobamiento prolongado y ha derramado muchas lágrimas. Oye otra misa, pero no ayuda en ella. Está inmovil, de rodillas, hecho un mar de lágrimas (...) Viendo fray Reginaldo, que el Maestro había cesado de escribir, le dijo: "Padre, ¿por qué dejas una obra tan grande que redundaría en alabanza de Dios y sería para luz del mundo?" A lo que respondió el Maestro: "Reginaldo, no puedo". Temiendo fray Reginaldo que el mucho estudio le hubiera debilitado la mente, le insistía siempre para que continuase escribiendo. Y fray Tomás le respondía: "Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja"» (Ib. 59).

Le dijo más adelante:

«Hijo Reginaldo, te digo en secreto para que no lo reveles a nadie mientras yo viva: ha llegado el fin de mi escritura, porque me han sido reveladas tales cosas que todo lo que he escrito me parece muy poca cosa. Por eso espero de mi Dios, que así como ha llegado el fin de mi enseñanza, así será pronto el fin de mi vida» (Ib. 61).

Con el intento de que se recuperara, el médico y el prior decidieron enviarle a pasar unos días al castillo de San Severino, de su hermana, la condesa Teodora.

«El viaje le resultó pesado y fatigoso. Tuvieron que detenerse algún día en Salerno. En el convento de allí (...) su socio Reginaldo y fray Jacobo de Salerno, el hermano cooperador asignado a su servicio, son testigos de que "estando en Salerno en el convento de los frailes, fue visto el Doctor, hallándose en oración ante el altar mayor después de los matines, por los dichos fray Jacobo y por su socio, que le observaban curiosamente, elevado como dos codos sobre la tierra"» (Ib. 60).

Sin recuperación alguna, regresaron a Nápoles.

«Al Maestro fray Tomás de Aquino le parecía paja todo lo que había escrito. Pero Jesucristo pensaba de otra manera. Lo comprobó fray Domingo Caserta, sacristán en el convento de Nápoles: "Advirtiendo fray Domingo que el Maestro Tomás bajaba desde su celda a la

Iglesia antes de los maitines, y cuando sonaba la campana para los maitines volvía rápidamente a su celda para no ser visto por los demás, una vez lo observó con curiosidad. Y acercándose por detrás a la capilla de San Nicolás, en donde permanecía muy quieto en la oración, lo vio con dos codos elevado en el aire. Mientras admiraba esto, escucho allí mismo, en donde estaba el doctor orando con lágrimas, una voz que procedía del crucifijo: ‘Tomás, has escrito bien de mí: ¿que merced quieres?’. A lo que respondió fray Tomás: ‘Señor, no otra sino a ti’. En este tiempo estaba escribiendo la tercera parte de la Suma, sobre la pasión y la resurrección de Cristo. Después de escribir esto, ya escribió muy poco, por las cosas maravillosas que el Señor le reveló"» (Ib. 61-62).

A últimos de enero de 1274 se pone en camino hacia Lyon, para participar en II Concilio de Lyon, al que había sido convocado por el Papa Gregorio X. Ello suponía varias semanas de caminar, con tiempo frío. Como ha notado Abelardo Lobato, «Tomás fue un itinerante que recorrió a pie unos 15.000 Km., por los tortuosos senderos de la Europa medieval, y supo lo que eran los asaltos, las tormentas, la sed y el hambre de un caminante que, mientras iba de camino, tenía que mendigar el pan. No es habitual la imagen de Tomás fraile predicador itinerante, pero es muy exacta» (Lobato, 1994a, 19).

Le acompañaban fray Reginaldo y fray Santiago de Salerno.

«Al pasar por la ciudad de Teana se les unen el señor Guillermo, abad de Teana, que después será obispo allí, y un sobrino suyo, que luego fue deán. El camino que les llevaba a Borgonuovo era angosto, entre ribazos y bien poblado de árboles. Un árbol había caído atravesado en el camino, y fray Tomás, que iba cabalgando en su mula, no lo advirtió. Al pasar por allí se dio un buen golpe en la cabeza. Fray Reginaldo corrió a ver lo que le había sucedido, preguntándole: "¿Se ha hecho daño con el golpe?". A lo que fray Tomás contestó: "Un poco"» (Forcada, 1993, 114-115).

Se dirigen después al castillo de Maenza, de la condesa Francisca, sobrina del Aquinate. Santo Tomás empeora y pierde el apetito.

«Llamado el médico, Juan Guido de Piperno, y preguntándole qué alimento le apetecía, respondió que comería arenques frescos,

como los había comido en Francia. El médico quedó contrariado, proque allí no se podían encontrar arenques frescos. Fray Reginaldo fue a la plaza del castillo, encontrando a un repartidor o vendedor ambulante de pescado, llamado Bordonario, que venía de Terracina con unas cestas de pescado y, preguntándole qué peces llevaba, le contestó: llevo sardinas. El fraile le hizo abrir las cestas y encontró una llena de arenques frescos. El vendedor de los peces aseguraba que el había comprado sardinas, pues en aquellas tierras nunca se hallaban arenques frescos. Fray Reginaldo fue corriendo a dondé estaba fray Tomás y le dijo: "Maestro, Dios ha cumplido vuestra voluntad y tenéis lo que deseáis, porque se han encontrado arenques frescos". Y él contestó: "¿De dónde han venido y quien los ha traído aquí?", a lo que contestó el socio: "Dios os los envía"» (Ib. 115).

Después de ocho días, «la enfermedad se agravaba y, dándose cuenta el enfermo, dijo:

"Si el Señor quisiera visitarme, es mejor que me encuentre en una casa de religiosos que en casa de los seglares". Y se hizo trasladar al monasterio de Fossanova. El abad del monasterio, refiere los hechos: "En llegando al monasterio, al entrar en el mismo, el testigo oyó que fray Tomás dijo: ‘éste es mi descanso por los siglos de los siglos: aquí habitaré, porque lo he elegido' (Sal 132, 14)"» Forcada, 1993, 116).

El abad Teobaldo y los monjes de la abadía cisterciense de Fossanova, que tenían gran amistad con Santo Tomás, por haberles visitado éste muchas veces, cuando iba o venía de Roma a Nápoles, le cuidaron muchísimo, procurando que no pasase frío, pues sabían que Santo Tomás era muy sensible a él. A petición de algunos monjes que le pidieron que les dejase un recuerdo de su paso por el monasterio, les comentó brevemente el Cantar de los cantares.

El 5 de marzo de 1274, recibió la comunión del abad. A la pregunta que le formula:

«"¿Crees que en esta hostia consagrada está el verdadero Hijo de Dios, que nació de la Virgen y por nosotros fue clavado en la Cruz, murió y resucitó al tercer día?". El enfermo, desde el suelo, contesta: "Creo de verdad y sé de cierto que este es el Redentor, Dios y hombre, el Hijo del eterno Padre e hijo de la Virgen María, el

Señor Jesucristo. Así lo creo de corazón y lo confieso con mi boca". A continuación añadió: "Te recibo, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinación, por cuyo amor estudié, vigilé y trabajé. Te prediqué, te enseñé y nunca dije nada conscientemente contra ti. Pero si algo he dicho menos bien contra este sacramento, o de otros, lo dejo todo a la corrección de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia salgo de esta vida"» (Ib. 119).

Al día siguiente, recibe el sacramento de la unción de los enfermos.

«Antes de recibir el viático pidió a fray Reginaldo que oyera la confesión general de sus pecados. El confesor quedó tan admirado de la sinceridad y de la materia de sus faltas que dijo, después de su muerte, que había sido una confesión de un niño de cinco años» (Ib. 119). Al día siguiente, miércoles, 7 de marzo, a la madrugada, falleció.

San Alberto Magno, que conoció por divina revelación el momento de la muerte de Santo Tomás, «estaba en el convento de dominicos, de Colonia, sentado a la mesa en presencia del prior y de algunos frailes. De repente comenzó a llorar. El prior le preguntó por el motivo de su llanto. Alberto le contestó: "Ha muerto mi hijo fray Tomás, flor del mundo y luz de la Iglesia"» (Ib. 121).

4

«Apóstol de los tiempos modernos»

En la celebración del sexto centenario de la canonización de Santo Tomás, el filósofo francés Jacques Maritain dijo en Aviñón, donde el papa Juan XXII lo había canonizado el 18 de julio de 1323, que «su doctrina aparece como la única poseedora de energías harto poderosas y suficientemente puras como para obrar con eficacia (...) sobre el universo entero de la cultura, para restablecer en el orden a la inteligencia humana y, con la gracia de Dios, conducir así por los senderos de la Verdad al mundo que agoniza por falta de conocer» (Maritain, 1942, 79).

Precisó seguidamente, en su conferencia, que «el mal, que sufren los tiempos modernos, es ante todo, un mal de la inteligencia; comenzó por la inteligencia y ahora ha llegado hasta las más profundas raíces de la inteligencia ¿Por qué admirarnos si el mundo aparece como envuelto por las tinieblas? Si tu ojo estuviere malo, todo tu cuerpo estará entenebrecido (Mt 6, 23) (…) En el comienzo de todos nuestros desórdenes, podemos apreciar, por de pronto y ante todo, una ruptura de las normas supremas de la inteligencia. La responsabilidad de los filósofos es aquí inmensa» (Maritain, 1942, 80).

Los principales síntomas de este mal son tres. El primero, de orden racional.

«La inteligencia cree afirmar su poder negando y rechazando, tras la teología, la metafísica como ciencia, renunciando a conocer la Causa primera y las realidades inmateriales y alimentando una duda, más o menos refinada, que hiere a la vez la percepción de los sentidos y los principios de la razón, es decir, aquello mismo de que depende nuestro conocimiento. Este presuntuoso hundimiento del conocer humano se puede calificar con una sola palabra: agnosticismo».

El segundo es de orden religioso.

La inteligencia «rechaza el orden sobrenatural que considera imposible, y esa negación se extiende a toda la vida de la gracia. Digámoslo con una sola palabra: naturalismo».

El tercero, moral, porque

«la inteligencia se deja seducir por el espejismo de una concepción mítica de la naturaleza humana que atribuye a esta naturaleza las condiciones propias del espíritu puro y que la supone, en cada uno de nosotros, tan pura y tan íntegra como lo es en el ángel su propia naturaleza; de ahí que nos reivindique, con el completo dominio sobre la naturaleza, esa autonomía superior, esa plenitud de propia suficiencia (...) Esto es lo que, dando a la palabra su pleno sentido metafísico, se puede llamar individualismo; y que fuera más exacto calificar de angelismo» (Ib. 82).

Advierte Maritain que «los males que estamos sufriendo han penetrado de tal manera en la substancia humana, han causado destrucciones tan generales, que todos los medios defensivos, todos los apoyos extrínsecos, debidos, ante todo, a la estructura social, a las instituciones, al orden moral de la familia y de la ciudad -y de los que tanto la verdad como las más altas adquisiciones de la cultura tienen entre los hombres, tan apremiante necesidad-, se encuentran si no destruidos, al menos quebrantados. Todo cuanto era firme se halla comprometido, "las montañas se mueven y saltan". El hombre está solo frente al océano del ser y de los trascendentales. Lo cual es, para la naturaleza humana, una situación anormal y tan peligrosa como posible. Pero en todo caso es la mejor prueba de que, en adelante, todo depende de la restauración de la inteligencia» (Ib. 84).

Para remediar este mal intelectual y sus consecuencias hay que tener presente, en primer lugar, que «nada inferior a la inteligencia puede remediar ese mal que la aqueja y que vino por ella; al contrario, la inteligencia misma es quien lo debe subsanar. Si no se salva la inteligencia, no se salvará nada» (Ib. 82). De manera que «ante todo la Verdad; "la verdad os hará libres" (Jn 8, 32). Desgraciados de nosotros si no llegamos a comprender que ahora, como en los días de la creación del mundo, el Verbo es el principio de las obras de Dios» (Maritain, 1942, 84).

En segundo lugar, que «Santo Tomás es, ante todo y particularmente, el apóstol de la inteligencia (...), razón por la que debemos considerarle como el apóstol de los tiempos modernos» (Ib. 88). Por consiguiente, «el tomismo -y es ésta la (...) razón por la que Santo Tomás debe ser llamado el apóstol de los tiempos modernos- es el único que puede librar la inteligencia de los tres errores señalados al principio» (Ib. 91).

Debe también tenerse, en cuenta, en tercer lugar, que, «Apóstol de la inteligencia, doctor de la verdad, restaurador del orden intelectual, Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos. Sostengo que es un autor contemporáneo, el más actual de todos los pensadores» (Ib. 92-93).

Sus primeros biográfos notaron que todo era nuevo en él, los problemas, el método de tratarlos, las razones, la enseñanza, etc.

«Ya Guillermo de Tocco no cesaba de insistir sobre la modernidad de Fray Tomás. A decir verdad, esta modernidad es la antípoda de la modernidad que se preconiza hoy día y en la que los hombres ponen sus complacencias. Porque Santo Tomás tiende a lo nuevo accidentalmente, no buscando sino lo verdadero, mientras hoy se busca lo nuevo como tal y lo verdadero se busca tan sólo accidentalmente. Desde entonces se tiende mucho más a destruir lo antiguo que a mejorarlo, y a exaltar la originalidad de cada sujeto pensante más que a conformar el pensamiento al objeto. Es la completa inversión del orden: semejante método, esencialmente particularista y negativo, es, en realidad, esencialmente retrógrado. Todas la verdades adquiridas se han de ir así fatalmente destruyendo una tras otra» (Ib. 94).

Sobre este mal intelectual, que se manifiesta en el actual agnosticismo, naturalismo e individualismo o angelismo, indica Maritain en otro lugar que

«se trata de la enfermedad anunciada por San Pablo para un tiempo que había de venir, pero de la que ningún tiempo parece haber salido totalmente indemne. Bien es verdad que nuestro tiempo parece detentar brillantemente el récord. Se lee, en efecto, en la Epistola segunda a Timoteo: "Vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, por el prurito de oír, se

amontanarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas" (II Tim, 4, 3)».

Comenta Maritain:

«Hay que notar que San Pablo hace desempeñar a los profesores un papel central en la difusión de esta enfermedad (...) esta enfermedad, muy contagiosa, según parece tendrá su foco entre los expertos o los profesores. Y el prurito en los oídos se hará tan general que ya no se podrá escuchar más la verdad, y se recurrirá a las fabulas (epi tous mythous, escribe San Pablo), a los mitos -a propósito, helos ya ahí a esos queridos mitos, esos mitos de los que tanto uso hacemos-. Pero, naturalmente, no se trata de los grandes mitos venerables de la juventud de la humanidad; nuestros comezones se relacionan con mitos de decrepitud, mitos infecundos y fabricados (por profesores)-, en particular con los mitos de la desmitologización» (Maritain, 1967d, 40).

Otro síntoma de esta enfermedad, relacionado con el agnosticismo, es la «cronolatría» o «la fijación obsesiva sobre el tiempo que pasa, la cronolatría epistemológica». Con esta obsesión por el tiempo que pasa, por la moda, desaparece toda verdad. «¿Acaso un autor superado ha podido decir algo verdadero? Después de todo, ello no es inconcebible; pero esto no cuenta, ya que, habiendo sido superado, ya no existe lo que dijo».

Señala también que «esta cronolatría lleva consigo vastos sacrificios humanos, o dicho de otro modo, comporta un componente masoquista. Pensar en la admirable abnegación (no por modestia sin duda, sino por voluntad de desaparecer) de eso que hoy se llama un exegeta, produce vértigo. Se mata trabajando, da la sangre de sus venas, para encontrarse superado a los dos años y así continuará durante toda su vida. Y cuando se muera, estará definitivamente superado. Su trabajo servirá a otros para superar y para hacerse superar a su vez. Pero de su propio pensamiento, de ése no quedará absolutamente nada» (Maritain, 1967d, 40-41).

Considera que, en cambio, «no se encuentra semejante abnegación masoquista en los filósofos, porque la moda para ellos dura más (veinte años; quizás treinta años, en los casos más favorables). Tienen tiempo para hacerse ilusiones, pueden esperar que, por lo

menos durante su vida, no llegarán a ser superados. Pero lo que es sorprendente es la forma que reviste en ellos la cronolatría epistemológica. Cada uno toma el relevo poniendo en duda, para encontrar algo nuevo, aquello que dijeron sus próximos predecesores (de golpe, irremisiblemente superados). En este sentido, a este hombre sólo interesa el presente.

«Los linajes que han precedido al suyo le importan un comino (están ya superados); ahora bien, mi linaje, el mío, está aquí (en la medida en que continua engendrando), y esto es todo lo que necesito, no tengo ninguna necesidad de saber si en su punto de partida ha faltado o no a la verdad; el punto al que la curva ha llegado antes de mí es la única base de la que puedo partir; es tabú» (Ib. 41).

Tanto lo pasado como la moda presente no tienen en el fondo valor, porque, «en una u otra forma, siempre se trata de lo efímero, sea para ser devorado por el tiempo, sea para aceptar lo que él engendró (en mi linaje, en el mío) hasta que yo, a mi vez, entre en liza».

Frente a la «cronolatría», recuerda Maritain, «inquietándose por la verdad, y aprehendiendo la verdad, el espíritu trasciende el tiempo. Incorporar las cosas del espíritu a la ley de lo efímero, que es la de la materia y la de lo puramente biológico, hacer como si el espíritu estuviera sometido al dios de las moscas, he aquí el primer signo, el primer gran síntoma de la enfermedad denunciada por San Pablo» (Ib. 41-42).

Distinto síntoma, también conexionado con el primero, el agnósticismo filosófico, es el agnosticismo ante verdades del sentido común, o ante «la prefilosofía espontánea, que es para el hombre como un don de la naturaleza incluido en el equipo de primera necesidad, que se llama el sentido común y disfrazado tanto como apresado por el lenguaje común». Advierte Maritain sobre esta nueva señal, que denomina «logofobía»: «Desconfiemos cuando, so pretexto de que son unas "categorías del lenguaje", oigamos denigrar las nociones primeras que las gentes tendrían gran apuro en justificar porque resultan de intuiciones primitivas nacidas en el preconsciente del espíritu, pero que están en las raíces de la vida humana (verdaderamente humana) y de la comunidad humana (verdaderamente humana).»

Declara seguidamente: «Cuando todo el mundo no hace caso de esas cosas (oscuramente percibidas por el instinto del espíritu) que son el bien y el mal, la obligación moral, la justicia, el derecho, o incluso el ser extramental, la verdad, la distinción entre substancia y accidente, el principio de identidad, etc., es que todo el mundo empieza a perder la cabeza».

Frente a los actuales argumentos sofísticos, replica Maritain:

«Que se invoque todo lo que se quiera el "slogan" de las categorías del lenguaje. No es el lenguaje el que hace los conceptos; son los conceptos los que hacen el lenguaje. Y el lenguaje que los expresa los traiciona siempre más o menos. Hay lenguas primitivas que no tienen palabra para designar la idea de ser, eso no significa de ninguna manera que el hombre que habla esa lengua no tenga esa idea en el espíritu. Además, no hay nunca palabras para los que más nos importaría decir. ¿No es por causa de esto por lo que necesitamos poetas y músicos?» (Maritain, 1967d, 42).

La negación de estas tesis serían «tesis extrañas», según expresión del mismo Santo Tomás.

«Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía son posturas extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. Algunos hombres son inducidos a la afirmación de tales posturas en parte por protervia, otros en parte por algunas razones sofísticas que no pueden resolver, como se dice en el libro IV de la Metafísica» (De malo, q. 6, a un., in c.).

Explica más adelante Maritain: «La prefilosofía, que es (o era, pues he notado que se está deshaciendo) un don de naturaleza para el hombre de nuestra cultura occidental, depende de un doble privilegio que ésta ha derrochado en mayor o menor escala: por una parte, fue vivificada y exaltada por la tradición judeocristiana (privilegio sobrenatural en su origen: la revelación), y por otra parte (y este es el privilegio de que hablo ahora), nació del "milagro griego", que no es de ninguna manera un milagro, sino un despertar normal de la propia naturaleza rationalis, el gran despertar que es debido al tránsito plena y decididamente

consentido del espíritu humano bajo el regimen "solar" del Logos» (Maritain, 1967d, 48).

Debe reconocerse el valor de todas las culturas, pero no se pueden igualar. «Cada edad, aun la más primitiva, tienen ciertamente su valor, al cual debemos hacer justicia imperativamente; y si la edad siguiente es una edad superior, el hombre, al pasar por ella, sufre sin embargo pérdida; pero las ganancias son mayores (...) Hay edades más o menos afortunadas, más o menos privilegiadas. Hay unos mundos de civilización, unos grupos humanos, unos hombres individuales que son objeto de una cierta elección para una determinada obra o bajo un aspecto dado; hablo en este momento de una elección natural (o de los elegidos de la Historia, como se diría hoy) (...) Dios es también el Dios de la naturaleza, y todo artista elige a su propio gusto para crear y perfeccionar su obra».

No se puede negar que «la cultura occidental es, por decir verdad -o era-, una cultura privilegiada (...) La prefilosofía del sentido común propia del hombre de esta cultura es -o era-, una prefilosofía privilegiada en la que las nociones de sentido común (realmente comunes a todos los hombre) se encuentran (o se encontraban) en un grado de elaboración notablemente más elevado. Y es esto lo que está desapareciendo ante nuestros ojos» (Maritain, 1967d, 48-49).

Nota que, en estos momentos, los pueblos con otras culturas, «al ocupar su sitio en esta "civilización moderna", a la que el mundo entero está hoy invitado de bueno o mal grado, los pueblos cuyas civilizaciones se habían desarrollado bajo el signo de las grandes sabidurías iniciáticas de Oriente, guardan en el fondo del corazón ternura y veneración por esas grandes sabidurías (y ojalá puedan preservar y transmitirnos muchas verdades que merecen la inmortalidad), pero no parecen esforzarse por rejuvenecerlas y darles nuevo vigor; ellos saben que esas sabidurías pertenecen a un pasado del que ellos mismos se despegan. esos pueblos pasan a la edad tecnocrática y a la altura occidental desgraciadamente en el mismo instante en que ésta parece degenerar; rinden su tributo a la empresa griega de liberación de la razón adulta en el instante en que esta empresa periclita».

Es innegable, tal como es todavía más patente en nuestros días, que estos otros pueblos están «expuestos a pérdidas incalculables,

por necesidad, pero por una ganancia problemática; porque al entrar en la civilización moderna dejan el régimen cultural de sus propias sabidurías de antes, y el mismo mundo en que entran se aparta de la alta sabiduría racional (y suprarracional) a la que había sido llamado». La cultura occidental les ofrece unas ciencias sobre los fenómenos, y, con el consiguiente «poder sobre la materia, y un sueño embriagador de perfecta dominación de las cosas visibles (y hasta de las invisibles), pero también la abdicación del espíritu que renuncia a la Verdad por la Verificación, a la Realidad por el Signo» (Ib. 49-50).

El pensamiento del Aquinate es la solución para eliminar estos males. «La doctrina ordenada por Santo Tomás reúne todas las propiedades, altamente excepcionales, que pueden desearse para tan aventurado éxito. No es la doctrina de un hombre, es todo el trabajo de los Padres de la Iglesia, de los investigadores de Grecia y de los inspirados de Israel (sin olvidar las etapas anteriores franqueadas por el espíritu humano, y sin olvidar tampoco el complemento suministrado por el mundo árabe) lo que esta doctrina conduce a la unidad» (Maritain, 1967d, 180).

En este sentido, escribió Santiago Ramírez: «Con razón se le ha comparado a un mar inmenso y tranquilo adonde afluyen las aguas de todos los continentes. Deja irse al fondo todas las impurezas arrastradas, y en sus aguas sosegadas se transparenta como en un espejo terso el azul de los cielos y el concierto de los astros» (1975, 120).

Establece Maritain que «es esencial para el hombre aspirar a la verdad; el hombre tiene la capacidad de lograr la verdad por sus propias fuerzas -aunque sea tropezando y zigzagueando en el camino, camino que no tiene fin-, en las cosas que dependen de la experiencia de los sentidos o en aquellas a las que esta experiencia nos da acceso indirectamente. Esto, respecto a la filosofía y a las innumerables ciencias».

Además, añade, «tiene el hombre la capacidad -ahora le toca a la teología- de llegar a un cierto saber auténtico de las cosas divinas, cuando sus fuerzas naturales trabajan a la luz de la fe, que las sobreeleva y anima»

De estas tesis infiere: «Puesto que hay verdades de orden racional cuya certidumbre puede ser adquirida por el espíritu del hombre, ¿no se deduce de ello que un conjunto orgánico de verdades fundamentales, o sea, una doctrina (¡pues sí, una doctrina; aunque se sientan molestos los prejuicios reinantes!), una doctrina que sea esencialmente fundada en verdad es posible en el orden filosófico y también -cuando se trata de adquirir por modo racional alguna inteligencia del misterio revelado-, en el orden teológico? Se puede tener esto por improbable. La cuestión no es ésa. La cuestión es saber si de suyo ello es posible. La respuesta afirmativa se impone claramente».

Su argumentación es la siguiente: «Ciertamente, es necesario, puesto que el hombre está hecho para la verdad, que una doctrina esencialmente fundada en verdad sea posible a nuestro espíritu, con una condición, sin embargo (y esto tiene mayor alcance de lo que se piensa): a condición de que no sea la obra de un solo hombre (mil veces demasiado débil para salir del paso airosamente, en tres o cuatro décadas, de un problema tan enormemente arriesgado), sino que se apoye, con el respeto necesario para el sentido común y la inteligencia común, sobre el esfuerzo del espíritu humano desde los tiempos más remotos, y que abarque el trabajo de generaciones de pensadores con puntos de vista distintos; todo eso reunido y unificado un día por uno o varios hombres de genio (suponiendo que éstos aparezcan entre las contingencias de la historia)» (Maritain, 1967d, 138-139).

Es algo posible, pero parece improbable. Sin embargo,

«lo improbable ocurre a veces (...) Fue así, gracias a una muy larga historia en la que el Oriente y el Occidente cristianos (incluso, en un momento, a través del Islam) estuvieron implicados por igual y gracias al genio excepcional, y excepcionalmente favorecido por el momento histórico (cómo también por las gracias de lo alto) (...), que nunca pudo hablar más que el napolitano y el latín (...) y que no creía tener ninguna misión profética, pero que había leído a todos los Padres y "todos los libros", entonces conocidos, y sabía la Biblia de memoria (...) Y no sin temblar ni llorar, se encontraba investido con la más pesada de las cargas: ordenar y organizar el inmenso trabajo de saber y de sabiduría gracias al cual los siglos de fe habían tratado de adquirir por la razón algún entendimiento del

misterio divino, enunciado fragmentariamente por los profetas y plenamente por el Verbo Encarnado» (Maritain, 1967d, 178).

La doctrina de Santo Tomás también lleva a la verdad. La unidad conseguida no es «un punto de estancamiento, ya que esta doctrina es un organismo inteligible hecho para crecer siempre y para extender a través de los siglos su insaciable avidez de nuevas adquisiciones. Es una doctrina abierta y sin fronteras; abierta a toda realidad donde quiera que esté esa realidad, y a toda verdad venga de donde venga» (Ib. 180).

La filosofía de Santo Tomás tiene la característica esencial de la apertura universal. Está abierta a toda la realidad, en todas sus dimensiones y aspectos, y a todas las otras filosofías. En ello, está su mayor originalidad, porque, como sostiene Gilson, el Aquinate creó «una filosofía que, por su fondo más íntimo, era irreductible a cualquiera de los sistemas del pasado y, por sus principios, permanece perpetuamente abierta al futuro» (Gilson, 1965a, 502).

Una tercera característica esencial, señalada por Maritain, es que el pensamiento de Santo Tomás es un pensamiento libre. «Y porque es así una doctrina abierta, una hambre y una sed nunca saciadas de la verdad, la doctrina de Santo Tomás es una doctrina indefinidamente progresiva; y una doctrina libre de todo, salvo de lo verdadero» (1967d, 181).

Por su absoluta apertura, el pensamiento tomista está intrísecamente orientado hacia la entidad o realidad, la unidad, la verdad y el bien -que expresan los llamados conceptos trascendentales, que se explican desde el de ente-, es un bien para el hombre, una ayuda para su perfección y, por tanto, para la felicidad del hombre. Como declara Gilson,

«la felicidad del tomismo es la alegría de la libertad, que se siente al acoger toda verdad venga de donde venga. La palabra suprema sobre esta libertad del hombre cristiano es la de San Agustín Dilige, et quod vis fac, ama y haz lo que quieras. Exactamente, idénticamente en el mismo espíritu y con el mismo sentido profundo, pero con ningún otro, el discípulo de Santo Tomás puede decir a su vez: "Cree y piensa lo que quieras". Como la caridad, la fe es liberadora».

Afirma, en consecuencia, que «un tomista es un espíritu libre. Esta libertad no consiste con seguridad en no tener Dios ni maestro, sino más bien en no tener otro maestro que Dios, que libra de todos los otros. Pues Dios es la única protección del hombre contra las tiranías del hombre» (Gilson, 1962, 249).

Decía Chesterton, en su biografía sobre Santo Tomás: «No será posible ocultar a nadie en adelante el hecho de que Santo Tomás de Aquino fue uno de los grandes libertadores del entendimiento humano. Los sectarios de los siglos XVII y XVIII fueron sencillamente obscurantistas y formaron la leyenda obscurantista de que el escolástico fue un obscurantista» (1948, 26).

No es extraño, porque los hombres de la cristiandad medieval eran humanistas. Ellos insistían «en la inmensa importancia del ser humano dentro del esquema teológico de los seres. Pero no eran humanistas que marchan por un sendero de progreso conducente al modernismo y a un escepticismo general, pues en su propio humanismo ellos afirmaban un dogma, ahora con frecuencia mirado como el más supersticioso superhumanismo; afirmaban aquella conmovedora doctrina de la Encarnación que para los escépticos es la más difícil de creer. No puede haber un punto más rígido en la doctrina cristiana que la divinidad de Cristo» (Chesterton, 1948, 29).

Afirma Chesterton que «nadie puede entender la grandeza del siglo XIII sin parar mientes en que lo que entonces ocurrió fue un desarrollo de cosas nuevas producido por algo viviente. En ese sentido fue realmente más valiente y libre que lo que llamamos Renacimiento, que fue una resurrección de cosas viejas, descubiertas en algo sin vida. En ese sentido el medievalismo no fue un renacimiento, sino más bien un nacimiento. No moldeó sus templos sobre las tumbas ni invocó a los dioses muertos de Hades. Produjo una arquitectura tan nueva como la ingeniería moderna, y en verdad que aún está siendo la más moderna arquitectura. Sólo que en el Renacimiento fue seguido por la arquitectura más anticuada. En ese sentido el Renacimiento podía llamarse el Relapso. Dígase lo que se quiera del Gótico y el Evangelio, según Santo Tomás, ellos no fueron un relapso. Fue un gran empuje similar al esfuerzo titánico de la ingeniería gótica, y su fortaleza estaba en un Dios que hace nuevas todas las cosas» (Ib. 33).

Concluye Maritain estas consideraciones sobre el pensamiento del Aquinate, afirmando que «esta doctrina procede del maestro más grande en realismo -un realismo integral, tan consciente de la realidad del espíritu como de la del cuerpo- que haya existido jamás» (Maritain, 1967d, 181).

Igualmente sostiene Chesterton que «es un hecho de indiscutible importancia que Santo Tomás fue un hombre de un talento privilegiado que reconcilió a la religión con la razón, que la extendió hacia las ciencias experimentales, que insistió en que los sentidos son las ventanas del alma y que la razón tiene un derecho divino a alimentarse de los hechos, y que es incumbencia de la fe digerir la comida fuerte de la más recia y práctica de las filosofías paganas» (Chesterton, 1948, 26).

Por ello, indica también: «Fue una idea muy especial de Santo Tomás que el hombre ha de ser estudiado en su íntegra hombreidad, que el hombre no es tal sin su cuerpo, de igual modo que no es hombre sin el alma. Un cadáver no es un hombre y un espíritu tampoco es hombre. La escuela anterior de Agustín y aun de Anselmo habían descuidado esto, tratando al alma como el único tesoro necesario, envuelto por cierto tiempo en una despreciable servilleta. Incluso aquí eran menos ortodoxos siendo más espirituales» (Ib. 29-30).

En definitiva, la unidad, la apertura, y la libertad, y los consecuentes humanismo y realismo, propios de la doctrina de Santo Tomás, se explican, porque tienen su fundamento, tanto en el sentido de cimiento como en el de originación, en una original metafísica del ser.

De ahí que, concluye Maritain: «La metafísica de Santo Tomás no es la metafísica de Aristóteles, porque es la metafísica de Aristóteles enteramente transfigurada; lo que quiere decir que el teólogo Santo Tomás, para servir a la teología, humildemente, y sin jactarse de ello, llevó la sabiduría metafísica al grado de la toma intuitiva más fundamental y más universal de que la razón es capaz. Una metafísica nacida de la intuición del acto de ser -cuyo objeto primero es esta realidad inteligible absolutamente primordial y que todo abarca-, es por naturaleza capaz de abrazarlo todo» (Maritain, 1967d, 185).

Gilson considera que el ámbito filosófico «más propio» del Aquinate es el de la Metafísica, la parte de la filosofía que intenta de penetrar en el nivel más profundo de la realidad, en donde reside su fundamento, y todavía de un modo más preciso el del «esse», el del ser, base de todos los demás constitutivos de la realidad. Sin embargo, muchas veces ha pasado desapercibido. «Un signo advierte, sin embargo, de su presencia, no siempre, pero sí con frecuencia. Es cuando, después de haber enumerado dos, diez o veinte razones en favor de una cierta conclusión, y a veces incluso incluyéndola en la serie, Santo Tomás escribe la palabra esse, que pertenece a todo el mundo, pero de la que hace un uso que sólo a él pertenece» (Gilson, 1962, 254).

Nota Chesterton, con respecto al pensamiento tomista, que «hay algo que se extiende por toda la obra de Santo Tomás de Aquino como una gran luz; algo que es primario y quizá fue inconsciente en él; algo que él hubiera quizá pasado por alto como una cualidad personal de poca importancia; algo que ahora podemos expresar con una palabra de periodismo barato y que para él hubiera carecido de sentido y significación. Sin embargo, el único término significativo de ese algo es optimismo».

El optimismo de Santo Tomás fue más verdadero que el que se significa, cuando se aplica el término en nuestros días.

«Él creyó en la vida con una convicción más sólida y colosal (...) Uno lo respira, en cierto modo, en sus primeras frases acerca de la realidad del Ser. Si el mórbido intelectual del Renacimiento se supone que dice "ser o no ser: he ahí el problema", el macizo doctor medieval responde, ciertamente, con voz de trueno: "Ser: he ahí la respuesta"» (Chesterton, 1948, 93).

Confiesa Gilson que Santo Tomás asigna «a la metafísica la interpretación más profunda de la noción de ser que jamás haya propuesto filosofía alguna (...) es la más profunda de todas (...) Si hubiese encontrado algo más inteligente y más cierto que lo que Santo Tomás ha dicho del ser, me habría dedicado a hacerlo llegar a mis contemporáneos. Pero, por el contrario, he llegado a pensar que su metafísica es cierta, profunda, fecunda (...) Lo siento, pero cuando veo tras de mí seis siglos de especulación durante los cuales la filosofía no logró siquiera conservar la verdad que había recibido en herencia, no veo razón alguna para despojarme de la

mía sin esperanza de encontrar otra con que reemplazarla» (Gilson, 1962, 286-287).

Puede decirse, por todo ello, que Santo Tomás es sumamente actual. Hay una actualidad anecdótica y superficial, propia de lo que está de moda Este es el significado de «las actualidades de librería y las de las mass media of communication». Existe otra actualidad, profunda e íntrínseca, que es independiente de la moda e incluso de actitudes hostiles, que expresa la necesidad más íntima del hombre contemporáneo.

Como indica también Maritain, refiriéndose a lo actual como lo adecuado y necesario, «hay una actualidad que aun debiendo manifestarse en el tiempo, está de suyo, por encima del tiempo, y es la de la verdad. Estando esencialmente fundada en verdad, y, por lo tanto (...) abierta a todo el porvenir, la doctrina de Santo Tomás tiene, de suyo, una actualidad supratemporal» (1967, 186).

Está por encima de todo tipo de cronolatría.

«El método de Santo Tomás, por el contrario, es esencialmente universalista y positivo. Tiende, en efecto, a conservar todo el bagaje de la adquisición humana para aumentarlo y perfeccionarlo, e implica la desaparición, cada vez más completa de la personalidad del filósofo ante la verdad del objeto. Si se adhiere a Aristóteles no es porque vea en él a un pensador de moda, recientemente importado por los árabes, sino porque ha reconocido en él al mejor intérprete de la razón natural que estableció la filosofía sobre fundamentos conformes a su naturaleza» (Maritain, 1942, 94).

Santo Tomás integró la filosofía aristotélica al pensamiento cristiano para proporcionarle nuevos elementos verdaderos. No veía la filosofía de Aristóteles incompatible con la fe cristiana. Creía que el desacuerdo entre el pensamiento cristiano y el del pensador musulmán Averroes, que se seguía en la Facultad de Artes de la Universidad de París, no era atribuible al propio Aristóteles, sino una deformación suya. Su polémica con el llamado averroísmo latino tenía una triple función: combatir sus errores contra la fe; mostrar su interpretación incorrecta del aristotelismo, defender la ortodoxía de su integración del auténtico aristótelismo en la síntesis teológico-filosófica cristiana. Este último motivo fue la causa de que

se llegaran a condenar como heterodoxas tesis sustentadas por el Aquinate.

Esta última empresa no implicaba el abandono del pensamiento de San Agustín. Lo que hizo en realidad Santo Tomás fue integrar desde todas las tesis esenciales de San Agustín, que no minimiza nunca, la concepción filosófica aristótelica. Las doctrinas de Aristóteles, al ser subsumidas bajo los principios del agustinismo, quedaron profundamente renovadas.

Señala Chesterton, por ello, que «el movimiento tomista en metafísica (... fue) una expansión y una liberación. Pero fué enfáticamente un movimiento expansivo de la teología cristiana, enfáticamente aseguramos que no fue una contracción de la teología bajo influencias paganas ni aun humanas (...) (el tomista) era más teólogo, más teólogo ortodoxo, más dogmático, por haber recobrado a través de Aristóteles el más retador de todos los dogmas, el desposamiento de Dios con el hombre y, por consiguiente, con la materia».

Para el pensador inglés, «Santo Tomás hizó al cristianismo más cristiano, haciéndolo más aristotélico (...) Comparado con un judío, o con un musulmán, o con un budista, o con un deísta, y aun con otras alternativas más obvias, un cristiano quiere decir, un hombre que cree que la deidad o la santidad se ha unido a la materia, penetrando así en el mundo de los sentidos» (Chesterton, 1948, 32-33).

Comenta seguidamente que «algunos escritores modernos, no viendo este punto tan sencillo, incluso han hablado como si la aceptación de Aristóteles fuese una especie de concesión a los árabes, como si un párroco modernista hiciese una concesión a los agnósticos. Lo mismo podrían decir que las cruzadas fueron una concesión a los árabes como que el Aquinatense, rescatando a Aristóteles de Averroes hizo otra concesión a lo árabes. Los cruzados quisieron recobrar el lugar donde el cuerpo de Cristo había yacido, porque creyeron, recta o erróneamente, que era un lugar cristiano. Santo Tomás quiso recobrar lo que era esencialmente el cuerpo mismo de Cristo, el cuerpo santificado del Hijo del hombre, que vino a ser un medio milagroso entre el cielo y la tierra. Y quería el cuerpo con todos sus sentidos, porque creía, recta o erróneamente, que era una cosa cristiana. Santo Tomás

eligió, si se quiere, el camino más humilde siguiendo a Aristóteles. Así hizo Dios cuando trabajó en el taller de José» (Ib. 34).

Siendo éste el sentido de la incorporación de la filosofía aristotélica al pensamiento cristiano realizada por Santo Tomás, confiesa Maritain: «No somos ciertamente tan ingenuos como para pretender -accediendo a la invitación de algunos- hacer con los filósofos modernos, al tomarlos por maestros y al adoptar sus principios, con Descartes, por ejemplo, y hasta con Kant y Hegel, lo que Santo Tomás hizo con Aristóteles. ¡Como si pudiéramos hacer con el error lo mismo que con la verdad y como si para edificar una casa fuera menester cambiar continuamente su fundamento!» (Maritain, 1942, 96).

Por el contrario, afirma Maritain terminantemente que «lo que se necesita y basta es que se ponga a salvo el depósito, y que quienes aman la verdad puedan fácilmente encontrarla» (Ib. 97). Para esto último, indica también, «lo que se nos exige es hacer brillar la luz de Santo Tomás en la vida intelectual del siglo, pensar bajo esa misma luz a nuestro tiempo, poner todas nuestras fuerzas en informar, animar y ordenar por ella, todos los materiales palpitantes de vida y cargados, muchas veces, de una preciosa cualidad humana, que el mundo y su arte, su filosofía, su ciencia, su cultura levantaron primero, para destruirlos luego, desgraciadamente, en el intervalo de cuatro siglos» (Ib. 96).

Parece asimismo que, por ello, «lo que se nos exige es esforzarnos por salvar todo cuanto queda todavía asimilable en el mundo moderno y retomar, para conducirlas al orden perfecto de la sabiduría, estas constelaciones en movimiento, esas vías lácteas espirituales que, por el peso del pecado, tienden hacia la disolución y la muerte».

Aunque, advierte Maritain a continuación: «Por cierto que no me hago ilusiones sobre el feliz éxito de semejante empresa. Una esperanza tal supondría ilusionarme grandemente sobre la naturaleza del hombre y el curso de su historia» (Ib. 96-97).

Por ser de orden intelectual la raíz de todos de los males, que sufre la cultura contempóranea, podría parecer que, para su remedio, haya que confiar únicamente en soluciones filosóficas. Al empezar a ocuparse de estos males, advertía Maritain: «Nada inferior a la

inteligencia (...) la puede subsanar». Sin embargo, concluye precisando que «debemos invocar también algo superior a la inteligencia, es decir, la caridad infusa. Porque si es verdad que el retorno al orden intelectual debe ser obra de la misma inteligencia, es también cierto que la inteligencia, en esta obra propia, necesita la ayuda de Aquel que es el principio de su luz y que no reina en las almas sino por la caridad» (Ib. 97).

Es necesaria la gracia de Dios para recibir adecuadamente el pensamiento de Santo Tomás, como lo fue también en su elaboración, porque

«si bien la filosofía y la teología de Santo Tomás están exclusivamente fundamentadas y establecidas sobre las necesidades objetivas que se imponen, sea a la razón natural, sea a la razón iluminada por la fe, la inteligencia humana, sin embargo, es tan débil por naturaleza, y debilitada aún más por el primer pecado, y el pensamiento de Santo Tomás es de una intelectualidad tan elevada que, de hecho, del lado del sujeto, fueron menester, para que este pensamiento se nos comunicase, todas las gracias sobrenaturales cuyo socorro le aseguraban la eminente santidad y la singular misión del Doctor Angélico; y es necesaria, y lo será siempre para que viva sin alteración entre los hombres, la confortación superior de esos dones del Espíritu Santo que están presentes en todo cristiano y que aumentan en nosotros por medio de la gracia santificante y de la caridad» (Ib. 97).

Advierte Maritain que la misma obra tomista podría ser afectada por el «peligro de la moda», tomando el término en el primer sentido de presencia en un momento dado. «En la medida en que sea examinada por espíritus insuficientemente preparados y formados y más o menos influídos por los prejuicios modernos, la filosofía tomista correrá el riesgo de ser estudiada sin la luz conveniente y de sufrir, por ende, interpretaciones menguadas, llenas de partidismos y tergiversaciones» (Ib. 97).

Para evitar este peligro hay un camino. «Santo Tomás mismo nos lo enseña con su doctrina y, más eficazmente aún, con su ejemplo. ¿No confesó acaso a su compañero Reginaldo que la oración había sido la principal fuente donde bebiera su ciencia? ¿No sucedía, por ventura, que cuantas veces quería estudiar, discutir, escribir o dictar, recurría primero al secreto de la oración, gimiendo ante Dios

para que le llenase de la verdad? ¿No eran acaso en él la sabiduría metafísica y la sabiduría teológica la peana y el trono de la sabiduría del Espíritu Santo? ¿No fue elevado, por ventura, este Doctor, el más grande entre todos los doctores, a una vida mística tan grande que, aquello mismo que de Dios había saboreado en el éxtasis, terminó por tornárselo insípido el saber humano? Por haber entrevisto muy bien la luz eterna murió antes de haber concluído su trabajo» (Ib. 98).

Es necesaria la oración, para que Dios nos dé el bien de su gracia. Recuerda Maritain:

«Aquella unión en Santo Tomás de la vida de estudio y de la vida de oración (...) He aquí el secreto de su santidad al par que de su sabiduría. He aquí el secreto del singular esplendor de su magisterio. El magisterio -nos enseña él mismo- es una obra de la vida activa y es preciso confesar bien alto que a veces no se encuentran en él más que las cargas y estorbos propios de la acción, ocúltase también allí un peligro para la vida del espíritu, en la pesada revuelta de conceptos que constituye la labor pedagógica y que está siempre expuesta, si no se la vigila constantemente, a hacerse material y mecánica. Santo Tomás ha sido un profesor completo, porque fue más que un simple profesor, ya que en él el discurso pedagógico descendía por entero de las simplicísimas cumbres de la contemplación» (Ib. 98-99).

Santo Tomás, por consiguiente, no es sólo el apóstol de los tiempos modernos, por ser un apóstol de la inteligencia, sino también de la gracia de Dios. Como explica Maritain, «existe todavía una última razón por la que conviene dar a Santo Tomás el apelativo de apóstol de los tiempos modernos. Apóstol no es solamente aquel que es enviado al mundo para predicar la palabra de Dios a los ignorantes y a los infieles, para convertir las almas a la verdad y ensanchar así el cuerpo místico del Salvador. Apóstol es también aquel que conserva y aumenta la fe en las almas, aquel que se da a la Iglesia para ser en ella columna, baluarte y luz, y para servir, a título de doctor de la verdad, al acrecentamiento de su misteriosa vida de gracia y de santidad» (Ib. 101-102)

La Iglesia, en la liturgia del día de su festividad, proclama su excelencia y dignidad, fruto de la gracia de Dios, rogando que

podamos comprender su doctrina y aprender de su vida, en la siguiente oración:

«Oh Dios, que hiciste de santo Tomás de Aquino un varón preclaro por su anhelo de santidad y por su dedicación a las ciencias sagradas, concédenos entender lo que él enseñó e imitar el ejemplo que nos dejó en su vida».

La actual Liturgia de las Horas, la «Segunda lectura» del día de la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, incluye las cuatro primeras lecturas de su Oficio de la Fiesta del Santísimo Cuerpo de Cristo. En la última de ellas se lee:

«Finalmente, nadie es capaz de expresar la suavidad de este sacramento, en el cual gustamos la suavidad espiritual en su misma fuente y celebramos la memoria del inmenso y sublime amor que Cristo mostró en su pasión. Por eso, para que la inmensidad de este amor se imprimiese más profundamente en el corazón de los fieles, en la última cena, cuando, después de celebrar la Pascua con sus discípulos, iba a pasar de este mundo al Padre, Cristo instituyó este sacramento como el memorial perenne de su pasión, como el cumplimiento de las antiguas figuras y el mayor de los milagros por Él obrados, y lo dejó a los suyos como singular consuelo en las tristezas de su ausencia».

También Maritain señala que «hay todavía un rasgo que aparece como supremo retoque del arte divino, atento a delinear de una manera perfecta la figura de sus santos: el principe de la metafísica y de la ciencia sagrada es también el Doctor del Santísimo Sacramento; complementa así y consuma su oficio de servidor del Verbo eterno, Verbo iluminador de las inteligencias, Verbo arquetipo de todo esplendor, Verbo descendido a la carne y oculto entre nosotros bajo la blancura del pan. He allí la inmensidad divina, he allí la benignidad y la humanidad de la Verdad, a quien Santo Tomás sirve y a quien nosotros también servimos y que desea seamos llamados, no sus servidores, sino sus amigos. La misma Verdad es la que quiere communicársenos a todos en luz y substancia por la visión y que entretanto se nos comunica, en luz por la doctrina y por la contemplación y, en substancia por la Eucaristía. Distribuída, repartida entre todos por la enseñanza o por el sacramento, permanece, sin embargo, entera y sin fractura. Aquí reúne los espíritus en la claridad que desciende del Verbo increado,

allá une el cuerpo místico de Cristo en la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Verbo encarnado» (1942, 101).

Santo Tomás es Guía de los estudios (Studiorum Dux), Doctor común (Doctor Communis), y Doctor Eucarístico (Doctor Eucharisticus), tal como también lo proclamo Pío XI.

Por ello, se pregunta Maritain: «¿No es acaso el principal carácter de la piedad católica de los tiempos modernos ese inmenso desarrollo de la devoción al Santísimo Sacramento, que precede y acompaña la devoción al Sagrado Corazón? La fiesta de Corpus Domini, ¿no es la gran fiesta moderna de la Iglesia? Mientras el mundo desciende, la Iglesia, que dispone de ascensiones en su corazón, ¿no reune, con solicitud materna cada vez más apremiante, a las almas en torno al Cuerpo del Señor? Doctor Eucarístico, santo Tomás es, por un título elevadísimo, el apostól e instructor de los tiempos modernos (...) Santo Tomás camina ante todas las edades, conduciendo la custodia» (Ib. 102).

En definitiva, Santo Tomás es imprescindible, porque «en una época profundamente atormentada por el ansia, con frecuencia extraviada y distraída en las cosas de abajo, de un reino de corazón y de una vida de amor, la doctrina de Santo Tomás es la única que sostiene el primado práctico absoluto de la caridad en nuestra vida y que nos invita al festín del amor más verdadero, es decir, de la caridad sobrenatural, sin negar por eso la inteligencia y su superioridad metafísica, ni adulterar la caridad misma contaminándola sea de formalismo social, sea de complacencia sensual» (Ib. 93).

5

Principios del sistema de Santo Tomás

Como expresión de los más importantes principios del sistema filosófico de Santo Tomás, la Iglesia publicó las «XXIV Tesis tomistas». Como ha escrito Canals, «desde hace ya más de ochenta años, las "veinticuatro tesis tomistas" han sido reiteradamente calificadas como doctrinas filosóficas opinables, que no podía nadie exigir que pudiesen imponerse, como principios ciertos, a un asentimiento especulativo obligatorio en la enseñanza filosófica católica. Declaradas por la Congregación de Estudios, en 27 de julio de 1914, en los últimos tiempos de Pío X, como "principios y enunciados mayores del Doctor Angélico"; una nueva respuesta de la Congregación (...) ya en tiempo de Benedicto XV, en 7 de marzo de 1916, reafirmaba que contenían doctrina auténtica de Santo Tomás y que tenían que ser propuestas como "seguras normas directivas"» (Canals, 1996, 33).

La Sagrada Congregación de Estudios, el 27 de julio de 1914, promulgó las XXIV Tesis tomistas. El texto comienza con las siguientes palabras: «Sagrada Congregación de Estudios. Decreto. Después de que Nuestro Santísimo Señor, el Papa Pío X, prescribió en el Motu Proprio Doctoris Angelici, del día 29 de junio de 1914, que se sigan los principios y las tesis más importantes de Tomás de Aquino en todas las enseñanzas de la filosofía, muchos profesores de diferentes Institutos propusieron a esta Sagrada Congregación de Estudios algunas tesis, para que fueran examinadas, ya que ellos las consideraban y las enseñaban como las principales del Santo Maestro, sobre todo en materia de metafísica. Esta Congregación, después de consultarlo al Santo Padre, y por mandato del mismo, responde que estas tesis contienen los principios y proposiciones mayores (principia et pronunciata maiora) del Santo Doctor».

Siguen las siguientes tesis, con la firma del cardenal Lorenzelli, Prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios:

«1. La potencia y el acto dividen el ente, de tal manera que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es potencia y acto, que necesariamente se unen como principios primeros e intrinsecos.

2. El acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino ilimitado y único, pero, en el orden en que es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia.

3. Por lo tanto, en la razón absoluta del mismo ser, sólo subsiste Dios, uno y simplicímo; en todo los demás, que participan del ser, tienen una naturaleza por la que se limita el ser, y están constituidos por esencia y ser como de principios realmente distintos.

4. El ente, que se denomina por el ser, no se dice de manera unívoca de Dios y de la criatura, ni tampoco puramente de manera equívoca, sino de manera análoga, ya de atribución ya de proporcionalidad.

5. Hay, además, en toda criatura, composición real de un sujeto subsistente con otras formas secundariamente añadidas, o accidentes; por otra parte, esta composición no podría entenderse si el ser no fuera recibido en una esencia realmente distinta de él mismo.

6. Además de los accidentes absolutos se da un accidente relativo, o hacia algo. Porque si bien ese hacia algo no significa según su propia razón algo inherente a otro, tiene, sin embargo, con frecuencia, una causa o fundamento en las cosas mismas, y, por lo tanto, una entidad real distinta del sujeto.

7. La criatura espiritual es totalmente simple en su esencia. Pero queda en ella una doble composición: la de la esencia con el ser y la de la substancia con los accidentes.

8. Por otra parte, la criatura corporal está compuesta de potencia y acto en cuanto a su misma esencia; esta potencia y este acto de orden esencial reciben los nombres de materia y forma.

9. Ninguna de esas dos partes tiene el ser por sí, ni se produce ni se corrompe por sí; ni se pone en un predicamento por sí, a no ser por reducción como principio substancial.

10. Aunque la extensión en partes integrales es una consecuencia de la naturaleza corpórea, no es lo mismo, sin embargo, en un cuerpo, ser substancia que ser cantidad. La substancia en cuanto tal, es indivisible, no a la manera del punto, sino de los seres extraños al orden de la dimensión; la cantidad, origen de la extensión en la substancia, se distingue realmente de ésta y es verdaderamente accidente.

11. La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, o sea de la distinción numérica, que no puede ser en los espíritus puros, entre un individuo y otro dentro de la misma especie.

12. Por efecto de la misma cantidad, el cuerpo se circunscribe a un lugar, y sea la que sea la potencia puede hacerlo de este modo en un sólo lugar.

13. Los cuerpos se dividen en dos maneras: la de los vivientes y la de los privados de vida. En los vivientes, para que haya en el mismo sujeto una parte moviente y otra movida por sí, la forma substancial, llamada alma, requiere una cierta disposición orgánica, o sea partes heterogéneas.

14. Las almas de orden vegetativo y sensitivo no subsisten de ningún modo, ni son producidas para sí, sino meramente como principio por el cual vive el viviente, y puesto que dependen totalmente de la materia, corrompido el compuesto, por ello se corrumpen accidentalmente.

15. Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma; y cuando puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal.

16. La misma alma racional se une de tal modo al cuerpo, que es su única forma substancial, y por ella el hombre es hombre y animal y viviente y cuerpo y substancia y ente. Por consiguiente, el alma le da al hombre todos los grados esenciales de perfección y, además, comunica al cuerpo el mismo acto de ser con que ella es.

17. Dos órdenes de facultades, orgánicas e inorgánicas, emanan del alma humana, por natural resultancia; el sujeto de las primeras, a las que pertenece el sentido, es el compuesto, y el de las segundas, es alma sola. Es, por tanto, el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente del órgano.

18. La intelectualidad sigue necesariamente a la inmaterialidad, y esto de tal manera que según los grados de alejamiento de la materia, son los grados de intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es el mismo ente en común; pero el objeto propio del entendimiento humano en el estado actual de unión, se mantiene a las esencias abstraídas de las condiciones de la materia.

19. Recibimos pues el conocimiento por las cosas sensibles. Más como lo sensible no es inteligible en acto, además del entendimiento formalmente inteligente, hay que admitir también en el alma una virtud activa, que abstraiga las especies inteligibles de las imágenes.

20. Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales; con los sentidos alcanzamos los singulares, y también con el entendimiento, aunque por conversión a la imágen; y, por medio de la analogía ascendemos al conocimiento de lo espiritual.

21. La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo al apetito; pero elige libremente aquellos otros bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por tanto, la elección sigue al último juicio práctico, pero la voluntad produce el que sea o no él último.

22. Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata ni por demostración a priori, sino a posteriori, es decir, por las criaturas, argumentando de los efectos a la causa, es decir: desde las cosas que se mueven, sin tener en sí mismas un principio de movimiento, hasta llegar a un primer motor inmóvil; desde el proceso de las cosas de este mundo y de las causas subordinadas entre sí, hasta la causa primera incausada; de las cosas corruptibles, que igualmente están hacia al ser y al no ser, hasta el ser absoluto y necesario; de los que, según las perfecciones

disminuidas de ser, vivir y entender, más o menos son, viven y entienden, hasta lo que es máximamente inteligente, máximamente viviente y máximamente ente; y, finalmente, desde el orden universal a la inteligencia, que todo lo ordena, lo dirige y dispone al fin.

23. La esencia divina, por identificarse con el ejercicio de la actualidad del mismo Ser, o por lo mismo que es el mismo Ser subsistente, se nos propone bien como así constituida de su razón metafísica, y por lo mismo nos presenta la razón de perfección infinita e ilimitada.

24. Así pues, por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo sólo pudo proceder de Dios por creación; además, que ni milagrosamente es comunicado a ninguna naturaleza finita el poder de crear, que alcanza principal y esencialmente al ente ente en cuanto ente; y, por último, ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera» (AAS 6, 1914, 383-386).

Carácter de las tesis tomistas

Debe advertirse, que la aprobación de las Tesis por la Sagrada Congregación de Estudios tuvo un carácter disciplinar y no doctrinal. Por ello, como ha explicado Canals, en primer lugar, se hizo «no en un documento de magisterio doctrinal que las impusiese al asentimiento especulativo de los filósofos y teólogos católicos, sino en un acto disciplinar, a modo de interpretación de lo preceptuado sobre la enseñanza, y propuestas a modo de normas, tantas veces atribuido a un segundo momento, posterior a la muerte de Pío X, y realizado bajo el pontificado de Benedicto XV (...) De aquí que ninguna consulta o información sobre las tesis se elevó al santo Oficio, la actual Congregación para la Doctrina de la Fe» (Canals, 1998a, 100).

Para Canals, «el carácter del acto de 1914 es el de una interpretación auténtica de normas disciplinares que establecían que los estudios eclesiásticos se inspirasen en la doctrina de Santo Tomás» (Canals, 1998a, 99). De un modo parecido fue entendido en una editorial de «La Civiltà Cattolica», publicada junto con el texto de las tesis.

En ella, se negaba el carácter de documento dogmático, que requiriera el asentimiento de la fe, y se caracterizaba incluso como una disposición magisterial únicamente sobre su autenticidad tomista, no sobre su veracidad objetiva.

«No se trata aquí de un documento dogmático, en el que se determine alguna verdad como perteneciente a la fe y a las costumbres, o se condene algún error contrario. No se pronuncia censura alguna a nadie que sienta de otro modo de cuanto se anuncia en las tesis, y ni siquiera encontramos en este documento un acto o decreto disciplinar que imponga la obligación de atenerse a él, ¿de qué se trata pues? De una simple, a la vez que autorizada, aprobación con la que no se sentencia de la verdad o falsedad de las tesis propuestas, ni de su mayor o menor probabilidad, pero ciertamente se declara que contienen los principios y las

enunciaciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el orden metafísico» (Civiltà, 1914, 708).

Después de indicarse que es un bien el proporcionar esta seguridad, y que tiene muchas ventajas, se advierte:

«Se engañaría totalmente quien, atendiendo a la índole de las tesis, las más de alta metafísica, y que son en gran manera discutidas entre no pocos de los insignes doctores católicos, quisiese sacar el argumento para insinuar que mejor haría la Iglesia si callase sobre tales cuestiones. Por firmeza bien podría ser que la Santa Iglesia encuentre que pertenezca a su sabiduría y prudencia el no intervenir con preceptos, o con censuras y reproches de algún tipo, juzgando más oportuno que libremente se discuta de una parte y de otra sobre tales proposiciones; pero una cosa es el no imponer, el no definir, y otra es el callar del todo, de manera que no manifieste siquiera las propias preferencias y se abstenga de dar hasta sugerencias y consejos. El pretender esto sería hacer una injuria a la Iglesia, considerandola incompetente para juzgar sobre tales cuestiones, o al menos que deba permanecer indiferente para una solución o para otra» (Ib. 708-709).

Por último, se concluye:

«Quien conozca cuánto importa a la Teología que la Metafísica del Doctor Angélico se encuentre a buen recaudo, tanto en su integridad como en su perfección, y esté sostenida y defendida por las escuelas católicas, no puede pensar que la Iglesia deba mantenerse indiferente y neutral ante el hecho de que los principios más fundamentales de la doctrina de Santo Tomás sean entendidos o no en su sentido auténtico; pues sigue siendo válido el solemne principio de la Lógica, entre las proposiciones contradictorias, una es necesariamente verdadera y la otra falsa» (Ib. 709).

También Canals ha advertido, en segundo lugar, que el decreto de la Congregación de Estudios tenía como finalidad la de diferenciar las tesis aprobadas de otras opuestas escolásticas. «La aprobación de las XXIV Tesis fue una respuesta a una consulta que buscaba la interpretación auténtica y autorizada de las normas disciplinares del documento de San Pío X (Doctoris Angelici). Se reconoció por la Santa Sede que aquellas tesis eran "principios y enunciados mayores del Doctor Angélico". Pero (...) los que las presentaron lo

hacían con la conciencia de tratarse de doctrinas ciertamente propias de Santo Tomás, pero que se referían a puntos discutidos durante siglos en las escuelas sin que se hubiese formulado hasta entonces algún juicio pontificio sobre su confirmación o condenación. Tampoco esperaban ni solicitaban, al presentar las tesis (...) una decisión doctrinal sobre su verdad especulativa, o sobre su conexión necesaria con la doctrina católica, sino únicamente una confirmación de su autenticidad como principios metafísicos de Santo Tomás de Aquino» (Canals, 1998a, 108).

Luis Alonso Getino, poco después, a principios de 1917, en un artículo escribía: «Las proposiciones declaradas como de Santo Tomás por la Sagrada Congregación, y a su lado otras tantas de Suárez, extractadas de sus obras por un eminente profesor de la Compañía de Jesús». Estas tesis que se corresponden en cuanto al contenido con las tomistas y que son «inconciliables», son las siguientes:

«1. No se dice bien que la potencia y el acto son principios del ente, pues el ente es simplicísimo y, por esto de cualquier modo que existe es ente en acto, aunque por casualidad en potencia a otro.

2. El acto puede decir perfección limitada, ya en su razón formal, ya en su especie; así pues, es finito por sí mismo, o quizá por el agente, no por la potencia en que es recibido.

3. Puesto que Dios difiere de las criaturas como existente necesario, es falso que toda criatura deba ser compuesta, principalmente por ser y esencia distinguidos realmente en ella.

4. Todo lo que de lo entes deba tener analogía, su concepto objetivo es absolutamente uno.

5. De ningún modo la distinción del accidente de su sujeto es obra de la distinción entre la esencia y el ser. Por otra parte, las formas accidentales existen por su propio acto.

6. El cuarto predicamento es ciertamente relativo; pero ninguna relación es una entidad real además del término y del fundamento, que son algo absoluto

7. Ninguna composición substancial debe ponerse en las criaturas espirituales, ni se distinguen en las mismas el ser y la esencia.

8. Así el cuerpo se compone de materia y forma, de tal modo que cada una de las dos tiene esencia propia y ser propio y por esto existen antes que se unan en la naturaleza.

9. Por lo cual cada una es el termino de producción propia; aunque se dicen no producidos por sí, porque cada una se ordena a la otra

10. La distinción de la cantidad real con el cuerpo no puede obtenerse por la sola razón. La substancia también sin la cantidad tiene por sí misma partes integrantes; la cantidad otorga el lugar ordenado.

11. De ningún modo la individuación de los cuerpos, que acompaña a cualquier ente, puede buscarse por la materia.

12. También prescindiendo la substantia de la cantidad, por cierto algo real, tiene por si su ubicación, y de ningún modo se opone la multiplicación de los lugares corporales.

13. En esto convienen todos. (Sin embargo, Suárez difiere de Santo Tomás, en que el primer moviente de los vivientes, para el Aquinate es por un principio exterior, y para Suárez, no hay motor externo).

14. El alma de los vegetales y de los sensibles tiene ciertamente su ser y se produce para sí, aunque es producida de tal manera que es infundida al cuerpo, y por esto se dice que no es término de creación.

15. El alma humana subsiste por sí, por lo que consecuentemente es infundida al cuerpo para su producción y por esto no puede estar pendiente del cuerpo en su individuación

16.Aunque se dice común y adecuadamente que el alma es la única forma del hombre, sin embargo, ni esto se prueba invenciblemente ni tienen necesidad las razones de Santo Tomás.

17. Ni cierta es la distinción de las facultades del alma, que quizá por sí es principio inmediato de operaciónes.

18. No hay razón alguna para que lo intelectual deba ser inmaterial, por lo cual ni la ciencia de Dios se prueba suficientemente de su espiritualidad.

19. Lo más probable contra santo Tomás, se niega la distinción del entendimiento agente del entendimiento posible.

20. El universal formal se constituye por la misma abstracción; en cambio, los singulares son objeto directo de conocimiento.

21. No es necesario que el juicio práctico preceda a la elección, sino que el acto perfecto de la voluntad puede seguir de la aprehensión de la eligibilidad.

22. Si bien Dios se prueba como causa del universo y ordenador de todo, cuyas vías son probadas por el Aquinate desde principios aceptados; todo lo que se mueve es movido por otro, y donde se da el más y el menos existe lo máximo, no tienen eficacia; ciertamente, estos principios son o falsos o por lo menos dudables.

23. El mismo hecho de la aseidad se pone como el mejor principio por el que se obtienen los atributos divinos.

24. Ciertamente sólo Dios puede en todo ente; sin embargo, también la criatura puede formalmente en este o en aquel ente; y no es probado por la razón el poder ser comunicado a la criatura la facultad de crear algo a nadie; finalmente, debe admitirse que el agente creado tiene necesidad del concurso de Dios en el mismo efecto, pero no recibe directamente la moción del mismo Dios» (Getino, 1917, 384-388).

Génesis de las tesis

Las tesis tomistas, como ha explicado Paolo Dezza, fueron obra de las intensas y perseverantes gestiones de los jesuitas Guido Matiussi y Giuseppe Leonardi. Su génesis comienza con el primero -discípulo de otro notable jesuita tomista, Juan Cornoldi, uno de los principales renovadores del tomismo, que conoció gracias a Serafín Sordi-, cuando, a finales de septiembre de 1910, dio una carta a su amigo el padre jesuita Giuseppe Leonardi, para que se la entregará al Papa. En ella, le proponía la conveniencia de que se indicasen las principales tesis de la doctrina filosófica del Aquinate, para que se pudiesen seguir con toda seguridad las directrices que había dado el Papa en su reciente breve Sacrorum Antistitum (1 de septiembre de 1910), y para tal fin la carta iba acompañada de una lista de veintes posibles tesis (Cf. Canals, 1997c, 38).

En este documento, dirigido a «todos los Obispos y Maestros supremos de las Órdenes religiosas», el Papa Pío X, citaba estas palabras finales de su encíclica Pascendi (8 de septiembre de 1907):

«Por lo que toca a los estudios, queremos, y definidamente mandamos, que la Filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados (...) Lo principal que hay que notar es que cuando prescribimos que se siga la Filosofía escolástica, entendemos principalmente (præcipue) aquélla que enseñó Santo Tomás de Aquino, acerca de la cual, cuanto decretó Nuestro predecesor queremos que siga vigente, y en cuanto fuere menester, lo restablecemos y confirmamos, mandando que sea por todos exactamente observado. A los Obispos pertenecerá urgir y exigir, si en alguna parte se hubiese descuidado en los Seminarios, que se observe en adelante, y lo mismo mandamos a los superiores de las Ordenes religiosas» (AAS 40 (1907), 639-640).

Como ha explicado el historiador Saranyana, «el término præcipue, empleado por el Romano Pontífice, en 1907, levantó una verdadera nube de comentarios, y su repetición en 1910 contribuyó aún más a

las polémicas. Para unos debía interpretarse en el sentido de unice; para otros, el Papa habría querido señalar sólo la preferencia de la Iglesia, en el sentido de que Santo Tomás sería el primus inter pares, el más destacado escolástico, al que habría que tomar en cuenta, aunque no obligatoriamente cuando otros escolásticos se apartasen razonablemente de sus sentencias (...) El clima de incertidumbre en que se movían los profesores de los seminarios y de las facultades eclesiásticas, motivado por las constantes contestaciones a la autoridad doctrinal de Santo Tomás y, sobre todo, por las dudas y discusiones en torno al genuino pensamiento tomista, empezó a ser preocupante» (Saranyana, 1992, 276-277).

No es extraño que Pío X acogiera favorablemente la iniciativa de los dos jesuitas. Contestó a Matiussi pidiéndole que diera forma definitiva al esbozo, que le había enviado. Lo que hizo casi inmediatamente, mandando de nuevo su texto de veinte tesis ya mejorado. El Papa lo dio a varios profesores para que le manifestaran su opinión y en el caso favorable las revisarán. Se desconoce el nombre de los consultados, únicamente el del profesor de la Universidad Gregoriana Genaro Bucceroni, que se mostró contrario a la formulación y a su publicación.

Muy recientemente Enrique Miguel-Aguayo ha probado que otro de los consultados fue el cardenal Billot, entonces todavía profesor de Teología dogmática en la Gregoriana. También que la respuesta del jesuita fue afirmativa, justificándola por la situación de los estudios en los centros de la Compañía y acompañándola de algunas modificaciones al texto de la tesis. El Papa seleccionó dos de los informes pedidos, uno de ellos el de Billlot, y se los envió a Matiussi, que le remitió poco después una tercera versión de las tesis, recogidas todas las observaciones

A finales de noviembre de 1910 podían ya haberse publicado las tesis, pero se tardó todavía casi cuatro años. No se conoce lo ocurrido durante esta demora. Unicamente se conserva una carta de Matiussi a su amigo Leonardi, escrita justamente un año después, en la que le confiesa lo siguiente: «Yo creo que la tentativa ha fracasado porque el acto, tal como lo veo, había sido preparado con demasiada autoridad, nos entraba directamente el mismo Papa. Esto es demasiado: el Papa no puede comprometer su palabra en tesis disputadas entre grupos de la Iglesia. En cambio,

podría la Congregación de Estudios; sería una ley práctica y no se haría entrar la infalibilidad pontificia» (Cf. Forment, 1995, 21).

El Papa no se volvió a ocupar del estudio de la doctrina de santo Tomás hasta el Motu Proprio Doctoris Angelici (29 de junio de 1914). Después de recordar lo advertido en las Letras apostólicas Sacrorum antistitum, citando el texto más arriba reproducido, añade:

«Ahora bien; habiendo Nos dicho en el lugar mencionado que la filosofía de Santo Tomás se había de seguir principalmente y no habiendo escrito la palabra únicamente, algunos han creído que se conformaban con Nuestra voluntad, o al menos no se oponían a ella, si en las materias enseñadas en filosofía por cualquiera de los Doctores escolásticos, aunque esas enseñanzas se contrapusieran a los principios de Santo Tomás».

Afirma a continuación que

«más grandemente les ha engañado su parecer. Es evidente que al proponer a santo Tomás como principal adalid de la filosofía escolástica, Nos queríamos entender esto sobre todo de los principios del Santo, en cuyos fundamentos descansa toda su filosofía».

Advierte más adelante:

«Puesto que lo que en Santo Tomás es capital, no debe incluirse en el género de opiniones de las que por ambas partes se puede disputar, sino que debe ser tenido como el fundamento sobre el que descansa toda la ciencia de las cosas naturales y divinas, quitado el cual fundamento, o de cualquier modo debilitado, se sigue, como consecuencia necesaria, que los alumnos de las sagradas disciplinas o enseñanzas ni siquiera podrán entender la misma significación de las palabras por medio de las que propone la Iglesia reveladas por Dios».

Aludiendo a lo dicho en la encíclica Pascendi concluye:

«Así pues, todos cuantos se dedican al estudio de la Filosofía o de la Sagrada Teología, saben lo que les dijimos en otra ocasión: que se

exponen a grave detrimento si se apartan lo más mínimo de Santo Tomás, sobre todo en puntos de Metafísica».

A continuación dice el Papa:

«Y ahora, además, declaramos que si se atreven a interpretar perversamente o a despreciar por completo los principios y proposiciones mayores de la filosofía tomista, no sólo no siguen a Santo Tomás, sino que andan extraviados y muy lejos de él».

Finalmente da esta importante advertencia:

«Y téngase presente que si alguna vez ha sido aprobada y alabada la doctrina de cualquier autor o santo por Nos o por nuestros Predecesores, y si además de alabada esa doctrina, se ha aconsejado difundirla y sostenerla, fácilmente se entenderá que en tanto se ha recomendado en cuanto que estaba del todo conforme o en nada se oponía a los principios del Aquinatense» (Doctoris Angelici, AAS 6, 1914, 37).

Con estas palabras, como ha indicado Lobato, «se añade una precisión de enorme peso y trascendencia. La doctrina de los demás maestros y doctores, admitidos en la Iglesia, en tanto tiene aprobación en cuanto no es contraria a la de Tomás o está de acuerdo con ella».

De este modo, «Tomás queda elevado al vértice de los doctores en la Iglesia, sin posible rival ni competidor» (Lobato, 1981a, 17).

Principios naturales y principios tomistas

En tercer lugar, Canals ha hecho notar en esta cuestión que «las XXIV tesis "principios y enunciados mayores del Doctor Angélico", no coincidían, ni en la intención de los que las presentaron, ni en la mente de San Pío X, con aquellas verdades ciertas y fundamentales de las que no es lícito disputar porque son el fundamento de toda ciencia verdadera» (1998a, 109).

Recuerda Canals un texto de Pío XII, el Discurso en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana, del 17 de octubre de 1953, en el que se lee:

«No se confunda la doctrina católica y las verdades naturales con ella conexas, reconocidas por todos los católicos, con los propios elementos y los conceptos peculiares por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos, que se encuentran en la Iglesia».

Se dice también sobre estos últimos que

«ninguna de semejantes explicaciones o argumentaciones constituye la puerta para entrar en la Iglesia, y con mayor razón es ílicto afirmar que constituye la única puerta. Ni siquiera del más santo insigne Doctor se ha valido nunca la Iglesia como de fuente originaria de la verdad, ni tampoco ahora lo usa como tal. Ciertamente considera grandes Doctores y honra con las mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero sólo a los autores de las Sagradas Escrituras divinamente inspiradas tiene y confiesa por infalibles. De modo que la Iglesia intérprete y custodio de las Sagradas Escrituras por mandato de Dios, depositaria en sí de la viva Tradición Sagrada, es Ella misma la puerta para alcanzar la salud, ella misma es para sí, bajo la guía y la tutela del Espíritu Santo, la fuente de la verdad».

Y se advierte seguidamente que

«los varios sistemas de doctrina a que permite adherirse la Iglesia, es absolutamente necesario que estén de acuerdo con todo aquello que había sido conocido con certeza por la filosofía antigua y por la cristiana desde los primeros tiempos de la Iglesia» (Pío XII, AAS 45 (1953), 684-85).

Comenta Canals, en otro lugar, que «la Iglesia sabe y sostiene que estos preámbulos racionales y verdades naturalmente ciertas son de suyo anteriores a la recepción de la fe y necesarias precisamente para darle su carácter de "obsequio razonable". Si estas verdades exigen el asentimiento cierto de la mente es, pues, en primer término porque pueden de suyo ser alcanzadas por la verdadera filosofía, en la que la luz de la razón sea rectamente dirigida. Por esto al confirmar su vigencia absolutamente necesaria en toda doctrina filosófica permitida por la Iglesia, recoge ésta el testimonio que aquellas verdades obtienen, no sólo de su acuerdo con la fe, sino de "la sabiduría de los siglos". Ellas constituyen "el patrimonio común de la filosofía antigua y de la filosofía cristiana", aquello que "los más excelentes filósofos y los principales Doctores de la Iglesia" hallaron y sostuvieron» (Canals, 1954, 73).

Esa doctrina general, conexa a la fe, y conocida por el pensamiento antiguo y cristiano, sería la indicada por Pío X como «capital» en Santo Tomás y que no es discutible por su fundamentalidad de toda ciencia verdadera.

Sin embargo, continúa advirtiendo Canals:

«Tampoco conviene interpretar el testimonio secular de la "filosofía perenne" de la humanidad con un criterio "lamennaisiano" de "consentimiento universal". No se trata de apoyarse en un sufragio universal de cuantos han sido considerados como sabios por los hombres; de este modo fácilmente se podría conmover la certeza de que pertenezcan al patrimonio de sabiduría de la humanidad. La Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, sabe dónde se encuentra la verdad, donde se hallan tales principios mantenidos en toda su pureza y desarrollados con seguridad. Toda filosofía permitida por la Iglesia deberá coincidir y convenir en "aquellos principios y afirmaciones de la filosofía escolástica"» (Canals, 1954, 73-74).

Según Pío XII en este texto, «entre aquellas verdades brevemente aludidas hace unos instantes, enumérense, por vía de ejemplo, las

que se refieren a la naturaleza de nuestro conocimiento; al adecuado concepto de la verdad; a los principios metafísicos afianzados en la verdad y que son absolutos; a la existencia de Dios, infinito, personal, Creador de todas las cosas, a la naturaleza humana, la inmortalidad del alma, la conveniente dignidad de la persona, a los deberes que la ley moral grabada en él por la naturaleza, promulga e impera» (AAS 45 (1953), 684-85).

Igualmente Juan Pablo II, en la Fides et ratio, ha sintetizado las verdades conexas a la fe -indicando que «la Sagrada Escritura (las) contiene, de manera explícita o implícita», y que deben ser «exigencias irrenunciables» de toda filosofía- en dos principios. Primero: «La realidad que experimentamos no es el absoluto, no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto». De ahí que «de la lectura del texto sagrado (...) sobresale el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo». Segundo: Hay una «dependencia esencial de Dios de toda criatura».

Se da así una visión del hombre «como imago Dei, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu». Además, se deduce que, «puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura -incluido el hombre- lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. Incluso el problema del mal moral -la forma más trágica de mal- es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana» (Fides et ratio, 80).

En la encíclica Humani generis (12 de agosto de 1950), Pío XII había dicho, en relación a la escolástica:

«Es cierto que en esta filosofía se exponen muchas cosas en las que ni directa ni indirectamente se roza la fe o las costumbres y que por lo mismo deja la Iglesia a la libre disputa de los doctos; pero en otras muchas, sobre todo en lo que concierne a los principios y a los primordiales asertos (...), no cabe tal libertad. En estas cuestiones esenciales hasta es lícito revestir a la filosofía con un ropaje más rico y acomodado, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos tecnicismos escolásticos, menos aptos y

también enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano, sin embargo, nunca es lícito derrocarla o contaminarla con falsos principios o considerarla como un monumento ciertamente admirable, pero ya caído en desuso».

Por el contrario, explica Pío XII que

«la verdad y su total expresión filosófica no pueden ir cambiando con el tiempo, en especial cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí mismos, o de aquellas doctrinas que se apoyan, tanto en la sabiduría de los siglos, como en el consenso y fundamento de la divina revelación. Cualquier verdad que pueda descubrir la mente humana, investigando con sinceridad, no puede, por cierto, contradecir a la verdad ya conocida, porque Dios, suprema verdad, ha creado y rige el entendimiento humano, no de modo que oponga cada día verdades nuevas a las ya debidamente adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hayan introducido, construye la verdad sobre la verdad, según el orden y trabazón que vemos constituida la misma naturaleza de las cosas, de la cual se extrae la verdad».

En este mismo lugar se valora mucho la escolástica, por basarse en estos principios naturales ciertos.

«Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el valor verdadero y recto del conocimiento humano, y los inconcusos principios metafísicos -a saber: de razón suficiente, causalidad y finalidad- y la consecución de la verdad cierta e inmutable» (Humani generis, AAS 42 (1950) 685-686).

Explica Canals que «si la Iglesia exige, como recuerda Pío XII, que no se confundan las verdades naturales conexas con la doctrina católica o esta misma doctrina con las sistematizaciones elaboradas por los filósofos o teólogos, por muy aprobada y recomendada que sea su doctrina, no lo hace por la estima y respeto que le merece la razón humana, a la que quiere guardar la libertad y el derecho de no aceptar autoridades inciertas, sino, especialmente, para salvar la trascendencia y el imperio supremo de la fe. La obligatoria imposición de un sistema determinado no sólo provocaría el peligro de coartar una legítima emulación favorable al progreso de los estudios, sino también el que se pudiera confundir con la doctrina católica o con las verdades aquello que no sería sino una

determinada sistematización que alcanzaría a superar el carácter de una investigación humana probable» (Canals, 1954, 74).

Y ha notado también que el mismo «Pío XII, después de distinguir con claridad las verdades conexas necesariamente con la doctrina católica, de las características de diversos sistemas teológicos y filosóficos admitidos en la Iglesia, afirma explícitamente que sobre aquellos puntos para todos obligatorios nadie ha edificado una síntesis tan armónica y coherente como la de Santo Tomás de Aquino» (Canals, 1998a, 109-110).

En efecto, Pío XII, en el mismo lugar donde habla de un común denominador entre las distintos sistemas católicos, decía que

«este conjunto de conocimientos no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atienda a la recíproca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendidísima coherencia que con estas presentan, ni ninguno ha edificado con todos ellos una síntesis tan proporcionada y sólida, como Santo Tomás de Aquino» (Pío XII, AAS 45 (1953) 686).

Sobre estas verdades naturales o capitales, el Aquinate edificó su sistema, algunos de cuyos principios y proposiciones mayores son las tesis.

Estas palabras del Papa sobre Santo Tomás, según Canals, «encierran una preciosa sugerencia. Parece que de ellas se deduce claramente que si la recomendación de la doctrina de Santo Tomás se hace en razón de la voluntad de la Iglesia de salvaguradar perfectamente aquel patrimonio común a la filosofía cristiana, el objeto de la recomendación no es solamente este conjunto de verdades, sino precisamente la doctrina metafísica de Santo Tomás, aquella síntesis todavía no superada y, al decir de León XIII, casi insuperable, que perfectamente centrada y fundada en aquellos principios evidentes y necesarios, deduce de ellos con vigorosa fuerza las conclusiones. Esta síntesis doctrinal particular y propia del Angélico es claro que no será ya obligatoria y necesaria para la salvaguardia de la fe; tendrá sin embargo, una especial utilidad».

Este valor consiste en que «si la Iglesia, por las razones dichas antes, no impone obligatoriamente que se profese en las escuelas

católicas únicamente esta doctrina, que en definitiva no está integrada por verdades ciertas y necesarias, ve en ella evidentemente una norma segura de criterio para el filósofo y teólogo catolicos para no apartarse de la verdad en lo necesario. La autoridad de la doctrina de Santo Tomás es, pues, excepcional, y preferente porque así lo ha juzgado el mismo magisterio de la Iglesia» (Canals, 1954, 75).

Por ello, añadió Pío XII en este discurso:

«Nadie exija de nadie más de lo que a todos exige la madre y maestra de toda la Iglesia, ni debe prohibirse a nadie seguir el parecer que juzgue más verosímil en aquellas cuestiones en las que los autores de más nota dentro de las escuelas católicas, suelen disputar entre sí desde bandos opuestos. De acuerdo con esa idea vuestros insignes autores y maestros aunaron con feliz alianza la fidelidad, constantemente guardada al Sumo Doctor, con aquella libertad, de tan subido precio, que pide la investigación científica, siempre puesta a salvo por Nuestros Predecesores, León XIII y los que le siguieron en la Silla de Pedro» (AAS 45 (1953) 686).

La conciliación de estas dos exigencias, como ha escrito Saranyana, se presenta «harto compleja, porque intenta conjugar dos variables que pueden parecer contradictorias, si no en abstracto, sí de hecho: a) por una parte, la recomendación de santo Tomás, no sólo como modelo de vida para los investigadores, sino, y sobre todo, como creador de una síntesis filosófica bien concreta; y b), por otra, la necesaria protección de la libertad de investigación, en cuestiones que Dios ha dejado a la libre discusión de los hombres» (1992, 289).

Sin embargo, el, discurso de Pío XII parece aportar las luces para su solución. Después de señalar la conjunción entre la fidelidad a Santo Tomás y la libertad de investigación, concluye:

«Sea, pues, lícito a cada uno de los profesores, dentro de los límites que no es permisible atravesar, el adherirse a cualquiera de las escuelas que gozan de carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, con esta condición, a saber, que se distinga claramente entre las verdades que deben defenderse por todos y aquellas enunciaciones que constituyen los trazos distintivos de cada escuela, y póngase

de manifiesto, al enseñar, semejante diferenciación, como corresponde hacerlo a un maestro sensato» (AAS 45 (1953) 686).

De este modo, según Canals, «se puede comprender así en qué sentido advertía Pío X que el apartarse de Santo Tomás en las cuestiones metafísicas no se haría nunca sin grave detrimento. Es claro que lo decía sobre todo por razón de aquellos principios fundamentales y capitales, pero es también claro supuesta la perfección y coherencia con que la síntesis de Santo Tomás se centra sobre ellos, cuán útil podrá ser para esto el tener siempre bien presentes de un modo claro y sin tergiversación aquellas tesis características de la síntesis del Angélico que sin constituir sus fundamentos primeros sean, sí, las centrales y mayores, en la arquitectura de su doctrina» (Canals, 1954, 75).

En este sentido, también en la encíclica Fides et ratio, Juan Pablo II ha recordado que «la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras» (Fides et ratio, 49). En efecto, la Iglesia trasciende toda filosofía. El mensaje cristiano no es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. «La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico» (Ib. 9).

En el primer texto citado del documento del Papa actual, se remite, en una nota de pie de página, a estas palabras equivalentes de la encíclica Humani generis de Pío XII:

«Es claro también que la Iglesia no puede ligarse a cualquier sistema filosófico, vigente por un breve espacio de tiempo; pero aquellos conceptos y términos, que por el común consentimiento fueron compuestos durante muchos siglos por los doctores católicos para alcanzar alguna inteligencia del dogma, indudablemente no se apoyan en tan caduco fundamento. Se apoyan, en efecto, en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas; y en la deducción de estas consecuencias, la verdad ha iluminado como una estrella, por medio de la Iglesia, la mente humana» (Humani generis, 10).

Algo parecido, con respecto a la filosofía cristiana, se desprende de la encíclica Aeterni Patris (1879) de León XIII, la única, anterior a la Fides et ratio, dedicada íntegramente a la filosofía. En esta última,

la decimotercera de Juan Pablo II, aludiéndose a la primera, se dice: «Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico, sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás» (Fides et ratio, 57).

Sobre la expresión «filosofía cristiana», que aparece por primera vez en un documento del Magisterio de la Iglesia con la Aeterni Patris, se indica en la Fides et ratio que «la denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía» (Ib. 76).

La filosofía cristiana es «una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe», precisa el Papa. Y además nota que, «hablando de filosofía cristiana, se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana» (Ib.).

Se advierte así «la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación» (Ib.). De ahí que «el Magisterio eclesiástico puede y debe, por tanto, ejercer con autoridad, a la luz de la fe, su propio discernimiento crítico en relación con las filosofías y las afirmaciones que se contraponen a la doctrina cristiana» (Ib. 50).

Tal discernimiento, sigue diciendo Juan Pablo II, no debe entenderse únicamente en sentido negativo, pues «el Magisterio no se ha limitado sólo a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas. Con la misma atención ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas a seguir» (Ib. 57).

Así lo hizo, agrega Juan Pablo II, la encíclica Aeterni Patris. «El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico» era para el Papa León XIII «el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe» (Fides et ratio, 57). Gracias a aquella intervención ponti/ficia, «los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la

filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo XX, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico» (Ib., 58).

No obstante, añade el Papa, «si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad» (Ib. 61).

Primacía de la doctrina tomista

Puede concluirse, por ello, con Canals que «parece obvio que las XXIV tesis se proponen "a modo de normas directivas seguras" porque contienen algunos puntos característicos de aquella síntesis (...) la más coherente y armónica, edificada por Santo Tomás de Aquino sobre aquellos fundamentos ciertos que son en Santo Tomás lo capital de su doctrina filosófica» (Canals, 1998a, 110).

En este texto, se refiere Canals a la respuesta de la Sagrada Congregación de Estudios, Dubia «Cum Summus», del 7 de marzo de 1916, en el pontificado de Benedicto XV. La cuestión que se preguntaba era «si las XXIV tesis de filosofía, aprobadas por la Sagrada congregación de Estudios, contienen verdaderamente la genuina doctrina de Santo Tomás, y si, en caso afirmativo, deben ser impuestas en las Escuelas Católicas». La respuesta fue la siguiente:

«Todas esas XXIV tesis de filosofía expresan la genuina doctrina de Santo Tomás, y deben ser propuestas como normas directivas seguras» (Benedicto XV, AAS 8, 1916, 156-157).

Un poco antes el mismo Papa había contestado a la siguiente carta del Prepósito General de la Compañía, P. Wladimiro Ledóchowski:

«A los pies de Vuestra Santidad, pido humildemente a Vuestra Santidad que, para disipar todas las dudas, se digne aprobar la respuesta dada al R. P. General Martín sobre las cuestiones relativas a la distinción real entre esencia y existencia. La respuesta fue la siguiente: "La sentencia de la distinción real entre esencia y existencia es libre -tanto como su contraria- en la Compañía, y cualquiera puede seguirla y enseñarla, con tal de que cumpla dos condiciones: que no la tome como fundamento de toda la filosofía cristiana, y no la arguya como necesaria para probar la existencia de Dios, sus atributos, su infinitud, o la emplee para explicar e ilustrar debidamente los dogmas, y que no censure a los eximios

doctores de la Compañía, de merecida alabanza en la Iglesia» (En Saranyana, 1992, 282-283).

Esta carta, Ad pedes Sanctitatis, alude a otra del P. Luis Martín, en el que planteaba la obligatoriedad de la tercera tesis, que establecía la distinción real de esencia y ser. Como observa Saranyana, «la insistencia del Papa, primero de carácter universal en la encíclica Aeterni Patris y después particularizada en la carta (Gravissime Nos), debió provocar algunas perplejidades entre los filósofos y teólogos jesuitas, incertidumbres que versaban principalmente sobre la distinción real entre esencia y esse» (Saranyana, 1992, 282).

En la Gravissime Nos, «Letras apostólicas por las que se confirman las constituciones de la Compañía de Jesús sobre la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás de Aquino», del 30 de diciembre de 1892, León XIII decía:

«Quien atienda a las prescripciones de la Compañía sobre los estudios se le hará patente que la doctrina de Santo Tomás se ha de seguir, no sólo en las cosas teológicas. Pues, aunque según la Regla se ha de seguir en filosofía a Aristóteles, la filosofía de Santo Tomás no es otra que la aristotélica, porque el Angélico interpretó esta filosofía con más competencia que nadie, la enmendó de errores, la hizo cristiana y la utilizó en la exposición y vindicación de la verdad católica (...) Así pues, todos cuantos tienen el deber de seguir a Aristóteles como recto camino, es preciso que abracen la filosofía del Aquinate: tanto más cuanto que, en la Compañía, los que enseñan han de tratar la filosofía de manera que la pongan "al servicio y la subordinen a la verdadera teología escolástica que las Constituciones recomiendan" (Congr. Gen. III, can. 8)» (Gravissime Nos, en Cristiandad, 1991, XLVIII/720-723, 41-46)

San Ignacio, además de escribir, en las Constituciones de la Compañía de Jesús, que, en la enseñanza de la Teología, se siga «la doctrina escolástica de santo Tomás», por primera vez en un instituto religioso indicaba que «en lógica, filosofía natural y moral se siga la doctrina de Aristóteles» (Const. IV, 13, 3).

Después de recordar que San Ignacio y las Constituciones establecen que hay que seguir a Santo Tomás, no sólo en Teología, sino también en Filosofía, confesaba León XIII:

«No es nuestro intento, sin embargo, disminuir en modo alguno los méritos de los preclaros escritores que a lo largo de los siglos han surgido de la Compañía: se trata de una gloria de familia, que ha de ser guardada y conservada, de tal manera que todos -y los miembros de la Compañía en grado máximo- "tengan en gran estima y consulten con diligencia aquellos probados y eximios Doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia" (Congr. Gen., XIII, Decret, 15). Pues eran eximios por su virtud y por su talento, y trabajaron estudiosamente en los escritos del Doctor Angélico; en algunos puntos, expusieron su doctrina en profundidad y abundancia, la adornaron con óptima erudición, y de ella dedujeron profunda y útilmente muchas cosas orientadas a refutar nuevos errores, añadiendo además todo aquello, que, por la Iglesia, había sido posteriormente declarado con mayor amplitud o definido con mayor precisión; los frutos de cuyo trabajo nadie despreciaría sin perjuicio» (Gravissime Nos, en Cristiandad,1991, XLVIII/720-723, 41-46).

La Congregación general XXIII, reunida nueve años antes, en 1883, había expresado la plena adhesión de la Compañia a la encíclica Aeterni Patris, publicada cuatro años antes, pero en su Decreto 18, citado en parte por el Papa, se decía:

«Para favorecer la unión y la concordia de los espíritus, los profesores y estudiantes de teología y filosofía debían evitar una confianza excesiva en su propio juicio, y no enseñar ligera y temerariamente como la doctrina verdadera y legítima de Santo Tomás, interpretaciones nuevas y puramente subjetivas, antes bien tengan en gran estima y consulten con diligencia aquellos probados y eximios doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia; doctores que han merecido ser recomendados por los pontífices romanos y por hombres de gran erudición, como discípulos de Santo Tomás, muy adictos a este maestro, como intérpretes serios del mismo, e incluso, como luminares de la Santa Iglesia» (En Canals, 1998, 105).

Parece que, como indica Canals, «al aludir a los "eximios doctores", el intento del decreto era evidentemente mantener la vigencia de la tradición escolástica característica de la Compañía de Jesús, y particularmente de Francisco Suárez, presentándolo como un

discípulo y comentador eximio de Santo Tomás de Aquino, el Doctor propio de la Compañía de Jesús» (1996, 35-36).

Seguidamente, advertía el Papa respecto a ello:

«Pero hay que precaverse de que el prestigio de que gozan tan eximios autores y el mismo estudio con que se atienda a sus escritos, más que ayuda, que contribuya como es debido a cultivar la verdadera doctrina de Santo Tomás, venga a ser obstáculo a la uniformidad de la doctrina; pues ésta en modo alguno ha de esperarse, a no ser que los discípulos de la Compañía se adhieran a un sólo autor, a aquel ya probado, y únicamente acerca del cual está ordenado: "que sigan a Santo Tomás, y téngale como su Doctor propio"» (Gravissime Nos, en Cristiandad, 1991, XLVIII/720-723, 41-46).

Después de recordar que Santo Tomás de Aquino era el Doctor propio de la Compañía de Jesús, declara el Papa que si no lo ordenaran las leyes de la Compañía, él mismo mandaría que en ella se siguiera a Santo Tomás en Teología y en Filosofía:

«El camino expuesto para los estudios y para la selección de las doctrinas es simplemente lo que la Compañía de Jesús, según lo mandado por su Padre y Legislador, señaló para todos sus alumnos (...) Lo cual nos ha parecido tan justo y oportuno, que áun en el supuesto de que no hubiese sido establecido por las Leyes de la Compañía, esto mismo mandaríamos; como en virtud de nuestra autoridad apostólica actualmente hacemos y promulgamos» (Gravissime Nos, ib.).

Sin embargo, como ha notado Canals, «el resultado de las letras apostólicas de León XIII sobre la profesión de la doctrina de Santo Tomás en la Compañía, no fue de hecho el predominio del tomismo ni la desaparición de la tradición suarista, que el Papa tenía en gran estima, pero que advertía que podía perturbar de hecho la unidad de la doctrina. La insistencia posterior en la libertad de opinión, la menor atención a las "recomendaciones" pontificias, y en la Compañía de Jesús, la menor atención al doctorado propio de Santo Tomás de Aquino, fueron causa de que no se obtuviesen los resultados queridos por el Papa León XIII en ninguna de las dos dimensiones apuntadas. Ni se ha mantenido aquel patrimonio doctrinal que era como una gloria de familia, ni se obtuvo tampoco

la unidad doctrinal a partir de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino» (Canals, 1998a, 106).

A la pregunta del P. Lédochowski, Benedicto XV contestó:

«Sabemos que la susodicha respuesta fue aprobada conforme a la mente de León XIII, y que por ello Nos la aprobamos y la hacemos absolutamente nuestra. Vaticano, 9 de marzo de 1915» (En Saranyana, 1992, 283).

Después de la respuesta de 7 de marzo de 1916 de la Congregación de Estudios, ya convertida en Sagrada Congregación de Seminarios y de Estudios Universitarios, el Préposito general envío inmediatamente una carta circular, titulada «De doctrina S. Thomæ magis magisque in Societate fovenda», a todos los jesuitas, pero antes la sometió a la consideración del Papa, que la aprobó en la carta «Quod de fovenda», el 19 de marzo de 1917.

En ella decía Benedicto XV:

«Nos reputamos por recto tu sentir al estimar que se adhieren suficientemente al Angélico Doctor los que opinan que todas las tesis de la doctrina de Santo Tomás han de proponerse como normas seguras directivas, esto es, sin obligación alguna de abrazarlas todas. Atendiendo a esta regla los hijos de la Compañía pueden con justicia deponer todo temor de no seguir con la debida sumisión las órdenes de los Romanos Pontífices, cuya mente constante ha sido que en los estudios de Teología y Filosofía es preciso tener por guía y maestro a Santo Tomás, pero con plena potestad de disputar por una o por otra parte en aquellas materias de que se puede y suele disputar» (Saranyana, 1992, 284-285).

Las «veinticuatro tesis» tienen, por tanto, un «estatuto» de meras opiniones libres en el campo de la filosofía cristiana, de la filosofía que se fundamenta en las verdades naturales obligatorias conexas con la fe. Para Canals fue éste el sentido «en que se proponían aquellas veinticuatro tesis, que sin ser evidentemente en su conjunto los principios fundamentales y primeros de la filosofía cristiana, debían servir para caracterizar y definir en puntos centrales la síntesis filosófica propia de Santo Tomás. Y notemos que, de hecho, no se ha retirado la disposición, dada en el

Pontificado de Benedicto XV, de proponerlas como normas seguras directivas» (Canals 1954, 76).

Por consiguiente, por una parte, «aunque se les reconozca una gran importancia en la sistematización de la síntesis metafísica del Angélico, está fuera de duda que la Iglesia no las considera por lo menos hasta ahora, como puntos en que necesariamente deban convenir todos los sistemas filosóficos permitidos por la Iglesia».

Por otra, «es también claro que la Iglesia no ha cesado de insistir desde entonces en la recomendación de la doctrina del doctor Angélico. Incluso hay que reconocer que ni se ha negado la autenticidad tomista de las veinticuatro tesis, ni se ha retirado tampoco la declaración del deber de proponerlas en las escuelas católicas "veluti tutæ normæ directivæ"» (Canals, 1954, 72).

En definitiva, explica Canals que no hay que dar «a las declaraciones de la Sagrada Congregación de Estudios otro valor que el de una interpretación auténtica de una norma práctica dada para los estudios eclesiásticos. Sin embargo, no creemos que sea de ningún modo despreciar a la Sagrada Congregación, que no redactó las tesis, sino que respondió a una pregunta de quienes las presentaban, el atrevernos a decir que aunque ellas sean por cierto "proposiciones mayores" de la doctrina filosófica de Santo Tomás, no parece que pueda decirse que en ellas se expresan de un modo suficiente comprensivo y sintético "las proposiciones mayores" de la síntesis grandiosa y genial de santo Tomás de Aquino».

Asimismo debe reconocerse que «si tienen una utilidad muy grande en orden a diferenciar el tomismo de otros sistemas escolásticos, tal vez no lo sean bastante para formular el real panorama de la doctrina de Santo Tomás ni para hacer patente su armonía y su sublime profundidad» (Canals, 1954, 76).

Importancia de las Tesis

El mismo Canals ha puesto de relieve recientemente que esta situación o «estatuto» ha cambiado para dos proposiciones contenidas en una de ellas. Ha escrito que «la promulgación, el 11 de octubre de 1992, por el Papa Juan Pablo II, del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, nos pone ante un hecho que no puede ser ignorado en la reflexión sobre las conexiones entre el misterio revelado y sus formulaciones dogmáticas, y las verdades racionales filosóficas, en especial en el campo metafísico» (Canals, 1996, 33).

En el número 318 del Catecismo, que es de «resumen», se lee:

«Ninguna criatura tiene el poder infinito que es necesario para crear en el sentido propio de la palabra, es decir, para producir y dar el ser al que no lo tenía (llamar del no ser a la existencia)» (Catecismo, 318). Tiene además una nota que se refiere a «DS 3624» (Denzinger-Schönmetzer), que es la tesis 24 de las tesis tomistas.

Por consiguiente, nota Canals, «a una afirmación equivalente a lo que profesamos creer a cerca de Dios "Creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles", se le conexiona, en la anotación, con puntos de la "tesis" veinticuatro, que son obviamente enunciados metafísicos» (Canals, 1996, 33).

Es patente que, con ello «tenemos, pues, que la anotación puesta en el número 318 del nuevo Catecismo sugiere como explicación complementaria de su enseñanza sobre la potencia creadora una doctrina metafísica (...) que no deja de ser discutida por diversos autores escolásticos» (Canals, 1996, 34).

Reconoce Canals que «los textos citados en las notas de un documento doctrinal mantienen sólo la autoridad y el valor que tienen en sí mismos, y no participan, por el hecho de ser así citados, del mismo carácter del propio documento al que se añaden como notas. Pero que hayan sido citadas -probablemente por

primera vez en un documento doctrinal- en el nuevo Catecismo, resulta muy significativo, precisamente porque su redacción y aprobación se dirigieron a delimitar y distinguir la síntesis metafísica tomista respecto de doctrinas opuestas enseñadas por otros autores eclesiásticos» (Canals, 1996, 33).

Debe aceptarse que «las tesis filósoficas afirmadas en el Catecismo tendrán hoy que ser vistas como verdades naturales esencialmente coherentes con la doctrina católica, no confundibles con opiniones de escuela» (Canals, 1996, 36).

Lo mismo puede decirse de estas palabras iniciales del número 308 del Catecismo:

«Es una verdad inseparable de la fe en Dios creador: Dios obra en todas las operaciones de sus criaturas. Es la causa primera que obra en y por medio de las causas segundas».

Comenta Canals que «es obvio que la afirmación contenida en este número 308, precisamente porque es calificada como "verdad inseparable de la fe en Dios creador", es una proposición de orden racional y metafísico. En otro caso se enunciaría en el Catecismo, no como inseparable de un misterio revelado, sino como perteneciente al mismo». Canals considera que «es una formulación equivalente al punto tercero de los contenidos en la tesis número veinticuatro de las "tesis tomista"» (Canals, 1996, 34), ya que el punto dice:

«Ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera».

Ha señalado asimismo Canals que, en la redacción de las tesis, «a la expresa afirmación, en la tesis 24, de que "ningún agente creado, influye en el ser efecto alguno sin recibir la moción de la primera causa", no se le añadió ninguna matización o precisión "bañeciana", y se dejó verdaderamente abierta la posibilidad de que se sintiesen fieles a Santo Tomás los tomistas de la Compañía de Jesús, que rechazaban la "predeterminación física" y reconocían la existencia de una "ciencia media"» (1998a, 102).

Además, es «importante advertir que los tres puntos que se incluyen en la mencionada tesis son expresamente presentados

como inferencias de la caracterización de la trascendencia y distinción de Dios respecto de las criaturas por la "pureza de su ser", es decir, por la identidad de la esencia divina con el acto puro de "ser" previamente afirmada en la tesis anterior» (Canals, 1996, 34).

En definitiva, «si durante estos últimos ochenta años el respeto a la autoridad jerárquica imponía a los mismos tomistas el reconocimiento de la legitimidad de aquel estatuto de cuestiones opinables, parece claro que hoy, dada la autoridad especial del texto catequístico pontificio, las doctrinas metafísicas de Santo Tomás expresamente afirmadas en el nuevo Catecismo no pueden ya ser consideradas sólo como "normas directivas seguras". Es claro que han de ser contadas entre aquellas "verdades naturales coherentes con la doctrina católica" de las que se distinguen las opiniones diversas y opuestas de las escuelas» (Ib., 36).

Por consiguiente, los dos últimos puntos de la tesis vigésimo cuarta -la incomunicación de la potencia creadora de Dios y la premoción divina en las operaciones de las criaturas- o «las tesis filosóficas afirmadas en el Catecismo tendrán hoy que ser vistas como verdades naturales esencialmente coherentes con la doctrina católica, no confundibles con opiniones de escuela» (Ib.), tal como de momento se pueden considerar todos los contenidos de las restantes tesis.

Debe tenerse en cuenta asimismo lo señalado por Canals, comentando la carta apostólica Ad tuendam fidem, publicada el 19 de junio de 1998, en la que Juan Pablo II, «para defender la fe», introduce normas jurídicas en el actual Código de Derecho Canónico, referentes al deber de observar las verdades propuestas de modo definitivo por el Magisterio de la Iglesia.

En una nota aclaratoria a ese documento, la Congregación para la Doctrina de la Fe distingue claramente tres categorías de verdades que se deben observar:

Primera: las verdades propuestas por la Iglesia como divinas y formalmente reveladas, y, por ello, infalibles, tanto por medio de un juicio solemne como por el Magisterio ordinario y universal;

Segunda: las verdades necesarias para custodiar y exponer el depósito de la fe, enseñadas como definitivas, aunque no hayan sido propuestas como formalmente reveladas;

Tercera: y las verdades presentadas como tales o al menos comos seguras, pero que no han sido propuestas ni como reveladas ni como definitivas.

Se explica asimismo en este documento que quien negara las primeras caería en herejía; las segundas, rechazaría una verdad de la doctrina católica y no estaría en plana comunión con la Iglesia; y las últimas, estaría en el error o en una posición temeraria o peligrosa.

Por otra parte, gracias a que «en el futuro la conciencia de la Iglesia puede progresar», las terceras podrían pasar al segundo tipo, tal como ha ocurrido con parte de la última de las XXIV Tesis. E incluso estas verdades definitivas podrían pasar a ser definidas como las primeras, como divinamente reveladas.

Indica también el eminente tomista Canals que «la autoridad infalible del Magisterio, en orden a la transmisión fiel de la palabra revelada, no se limita al misterio revelado, sino que se extiende también a todas aquellas verdades cuya afirmación está conexa necesariamente con el anuncio fiel de la misma fe divinamente revelada».

Y precisa seguidamente que «estas verdades necesariamente conexas con la divina revelación, y en las que la Iglesia es también asistida por el Espíritu de Dios, para la comprensión de cuanto se refiere a la fe o las costumbres, pueden tener con la fe misma una conexión de consecuencia lógica, o de realidad histórica. Una conexión lógica, que podríamos llamar también objetiva o esencial, tienen con el misterio revelado, no sólo las conclusiones teológicas ciertas, sino también los presupuestos filosóficos y verdades naturales» (Canals, 1998b, 2).

Se trata aquí de aquellas verdades que Pío X denominaba «verdades ciertas y fundamentales indiscutibles»; Pío XII, «verdades naturales conexas con la doctrina católica»; y Juan Pablo II, en su última encíclica, «exigencias irrenunciables de la palabra de Dios».

11

El bien difusivo

Ha escrito también Canals: «Notaba Ramón Orlandis que las denominadas "veinticuatro tesis tomistas" podían ser reconocidas ciertamente como "principios y proposiciones mayores", pero no como si fuesen "los principios y proposiciones mayores" de la síntesis metafísica de Santo Tomás» (Canals, 1991, 20). En efecto, pueden considerarse otros muchos e incluso más nucleares.

Uno de ellos es el carácter difusivo del bien. En la síntesis tomista tiene una importancia extraordinaria el bien. Santo Tomás lo concibe como motivo de la creación y como fin de lo creado. En la doctrina metafísica tomista del ser es un principio capital. Desde la tesis de la naturaleza difusiva del bien, se comprende la del ser como acto, e incluso toda la sistemática de las estructuras actopotenciales, con las que se da razón de la constitución ontológica del ente finito y creado, sujeto de cambio y movimiento, y numéricamente múltiple en la identidad específica.

Dios, bien infinito, por el acto libre de la creación, comunica el bien; y lo hace poniendo en las criaturas la capacidad de participarlo por semejanza. Dios otorga así el bien participado y la capacidad de poseerlo. De manera que las limitaciones de las criaturas no suponen un mal, el denominado mal metafísico. No existe este mal, porque la finitud es un bien, aunque limitado. La limitación o finitud es un modo de participar del bien, es la condición para poder poseer el bien.

La tesis de que todo lo potencial es capacidad receptiva del bien, supone otra anterior también en la línea de lo bueno: el carácter difusivo del bien. Lo que es en acto, no sólo es perfecto, sino perfectivo, y, como concecuencia, es bueno y difusivo de su mismo bien.

La concepción de todo ente como bueno le permite considerar el universo como una jerarquización de bienes, en el que cada uno de ellos está dispuesto en distintos niveles de bondad, según su

participación en el bien, que son así expresados analógicamente. Todas las realidades creadas son buenas en alguna medida, y en cuanto tales poseen las dimensiones de modo, especie y orden, descubiertas por San Agustín.

De manera que la explicación metafísica de Santo Tomás de la criatura se hace «desde unas tesis más definitivas y últimamente sintéticas, que es preciso situar en la metafísica neoplatónica del bien difusivo, la doctrina de la participación del bien por los entes del universo, y la ontología del mismo bien trascendental expresada en la caracterización agustiniana del bien finito como vestigio o imagen de la "Trinidad divina", según la dimensión ternaria de "especie", "modo" y "orden"» (Canals, 1991, 20).

Santo Tomás, por tanto, considera que son tres los elementos constitutivos de toda perfección en el ser finito: la especie, el modo, y el orden. Modo, especie y orden son tres dimensiones del bien finito, pero que no constituyen una estructura de composición, sino que suponen una misteriosa identidad y diferenciación.

El modo constituye la vertiente existencial y singular de las realidades finitas, por el que pueden estar y actuar determinadamente en un lugar concreto. El modo no es sino la diferenciación individual, según la cual la perfección se da accidentalmente en el ente. La especie es el aspecto conceptualizable de la entidad, lo que atrae la atención de la inteligencia. La especie no es sino la forma misma del ente, es decir, el principio intrínseco de la perfección del mismo. El orden es el elemento relativo, fundado en los otros dos. Da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de apetición o de búsqueda como de difusión de sí. El orden es, por tanto, la inclinación o tendencia que el ente según su forma, o perfección intrínseca, tiene a otras cosas distintas, a su acciones, a la comunicación de sus perfecciónes y a su fin.

Las cosas son así buenas por esta tríada, y, por tanto, no únicamente por su naturaleza, sino también por su modalización propia y por su ordenación o finalidad. No se considera, por consiguiente, que la singularización sea una desintegración de la esencia, ni la limitación, o finitud, como un mal metafísico.

El ser, acto y perfección

A pesar de su importancia en el orden causal, el bien no tiene una primacía absoluta, porque se fundamenta en el acto de ser. Como dice el Aquinate,

«así como es imposible que algún ente sea sin tener el ser, así es necesario que todo ente sea bueno, por esto mismo que tiene ser» (De veritate, q. 21, a. 2, in c.).

El bien se constituye y fundamenta en el ser, y, por ello, tanto la perfección como la perfectividad, que supone el bien, es la del acto, que es perfección. «Toda cosa es perfecta en cuanto es en acto» (Summa contra Gentiles, I, 28.) y «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo» (De Potentia, q. 2, a. 1, in c.). La concepción del ser como acto y perfección primera y básica es otro principio fundamental, que podría añadirse a las «tesis tomistas» y que ya está ímplicita en las tres primeras tesis.

El ente es el primer conocido del entendimiento, lo que éste primeramente concibe, por ser el objeto formal propio del mismo, o el aspecto bajo el cual alcanza lo que conoce. De ahí que sea lo último que se encuentra en todo análisis conceptual. No se le puede, por tanto, añadir nada que no sea también ente. Según Santo Tomás, «en esto se apoya Aristóteles para probar, en su Metafísica, que el ente no puede ser un género» (De veritate, q. 1, a. 1, in c. Cf. Aristóteles, Metafísica, II, 3, 998b 20-30). Es un concepto único, pero no únivoco como lo es, en cambio, todo género, sino que posee una unidad proporcional, y, por ello, es análogo.

Si se afirma que el ente «se divide en diez géneros» (De ente et essentia, c. 1), no se significa que lo hace como un género en otros géneros o subgéneros, sino como un concepto análogo se diversifica en sus analogados. El concepto de ente no posee unidad, propia de las nociones unívocas, sino una unidad analógica o

proporcional. Sus analogados están contenidos de modo actual e implícito en esta unidad proporcional.

A diferencia de la unidad génerica, toda su diversidad, con las determinaciones que implican, se escuentran en la noción analógica de ente. La extensión del concepto de ente abarca todo lo común de los entes, igual que los géneros, pero también todo lo diferencial de cada uno de los entes, sin excluir nada de la entidad.

Como se dice en la Tesis 3, el ente está fuera de todo género y, por ello, no hay otro superior que permita situarle, determinando su sentido. No puede ser definido, es un concepto, que, por ello, se denomina trascendental. Sin embargo, Santo Tomás fue más allá de Aristóteles describiendo su significado y analizando sus contenido, tal como se infiere de la Tesis 4. El Aquinate caracteriza el ente como «lo que tiene ser» (In duodecim libros Metaphysicorum expositio, I, lect. 1, n. 2419), la esencia que tiene ser.

Nuestro autor pudo llegar a esta innovación, importantísima y de grandes consecuencias para la Metafísica y la Antropología, con ocasión del planteamiento de Avicena de la problemática de la existencia. El filósofo musulmán, que también consideraba que el ente es el primer inteligible, había descubierto que al entender las esencias de los entes no se comprendía nada de su existencia, del hecho de que esté fuera de las causas y presente en la realidad.

Si se entienden los entes, que se perciben como existentes, se obtiene un concepto esencial, desde el cual no es posible dar razón de todo lo referente a su existencia. Concluyó, por ello, que «la existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dada como algo que les sobreviene» (Avicena, Metaphysica, Introd.). La existencia es así un «predicado existencial», que por ser «extrínseco» totalmente a la esencia, debe excluirse de la Metafísica, que debe limitarse a la contemplación de las esencias de los entes.

Aprovechando esta exposición de Avicena, que desemboca en una metafísica esencialista, Santo Tomás cambió la perspectiva. Imprevisiblemente, lejos de apartar la «existencia» en la descripción del ente, la utilizó para explicar la misma constitución de la entidad o de su esencia. En cuanto está en posesión de su

«existencia», o de su ser, tal como prefiere denominarla el Aquinate, la esencia se constituye como tal.

Pudo así escribir:

«El ser se dice triplemente. De un modo se dice ser a la misma quiddidad o naturaleza del ente. Así, por ejemplo, se dice que la definición es la oración que significa lo que es el ser, la definición es, pues, la quiddidad de la cosa. De otro modo se dice ser al mismo acto de la esencia; como al vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero. Del tercer modo, se dice ser a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que es se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia componente y dividente cuanto complemento de sí, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia» (In quattuor libros Sententiarum, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1).

Es importante advertir que Santo Tomás no utiliza nunca el término ser en el primer significado de esencia, a pesar de que algunos autores lo habían hecho, Tampoco le parece adecuada la tercera acepción. En ella se emplea el término ser en el sentido de «es» o de cópula del juicio. Con ello queda referida la existencia o el hecho de existir, porque la verdad del juicio consiste en la adecuación o conformidad de lo pensado con la realidad. Si en una proposición verdadera se unen o separan dos conceptos, es porque lo representado por ellos, en la realidad, está del mismo modo. Expresa, por tanto, lo que es o existe.

El ser propiamente significa lo indicado en segundo lugar, el «acto de la esencia», el acto de los actos esenciales, un acto que sin ser esencial es poseído por los que constituyen a la esencia. Lo compara con el vivir, que es el acto más básico del alma, si se compara con los de sus operaciones, porque lo concibe como acto primero. Tan radical es la actualidad del ser, que incluso, añade, la misma existencia deriva de él como uno de sus efectos.

No es, por tanto, la mera existencia, el simple hecho de estar fuera de las causas o presente en la realidad extramental, algo constatable por los sentidos. Explicitamente declara Santo Tomás, en el último texto citado, que: «el ser es por lo que algo es», aquello que hace estar en la realidad. No es un mero estado, sino

su causa. La existencia, con respecto al ser, es uno de sus efectos. Se distinguen, por tanto, como un efecto secundario de la causa que lo origina.

Como acto del ente, el ser no es pues meramente el hecho de darse fuera de la mente, y fuera de la nada y de las causas. No es la mera actualidad fáctica. Es acto y perfección, y lo es de la misma forma o esencia. Es aquello que constituye su actualidad y perfección. Sin embargo, a veces, para denominar el ser, se utiliza el término existencia (existentia).

No significa entonces, este último nombre, el hecho de hallarse en la realidad, fuera de la nada y de las causas, sino la causa de este hecho. Esta modificación no es incorrecta, pero si arriesgada, porque puede provocar malentendidos. No sólo se han dado confusiones, en este sentido, en algunos autores, que no han aceptado la doctrina del ser tomista, sino también entre los que la han comprendido y asumido. A menudo, al emplear este cambio de significado, sin advertirlo, se vuelve a utilizar «existencia» con el suyo propio, llegando a incorrectas conclusiones.

Precisamente, la primera función del ser es la de llevar a cabo esta existencial o realizadora, que hace que el ente ya constituido este presente en la realidad. Además, ejerce otra segunda más básica, porque otra función consiste en convertir a la misma esencia en ente.

La esencia se constituye en su misma esencialidad por el ser que la entifica.

«El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto es algo distinto de ella, como el acto a la potencia» (STh I, q. 3, a. 4, in c.)

La caracterización de Santo Tomás del ser como acto es completamente inédita. Ciertamente se basa en la doctrina del acto de Aristóteles, pero implica una profunda modificación de la misma. Se comprende a la esencia no sólo como acto esencial, sino también como potencia o capacidad con respecto al ser, el cual es así su acto, un acto no constitutivo de la esencia sino del ente. Esta

relación potencial-actual entre la esencia y el ser no tiene un significado idéntico a la potencia y acto aristotélica, porque se toma no con un sentido unívoco sino análogo. La esencia y el ser no se relacionan igual que la materia y la forma, ni la substancia y los accidentes, porque los dos constitutivos del ente no sólo son difirentes, sino que además pertenecen a un orden distinto.

El ser, acto del ente, es la actualidad de todos los actos esenciales. Es el acto de los actos. Por esta razón, el ser no puede advenir al ente como un «acto último» o como la «última actualidad», como han enseñado algunos, que completaría a los actos esenciales ya perfectamente constituidos como tales. El ser es la primera actualidad, que fundamenta y constituye a todos los demás actos. Dirá, por ello, el Aquinate que:

«El ser está en lo más profundo de todo, puesto que es lo formal respecto de todo lo que está en las cosas»(STh I, 8, 1 in c).

El ser es la forma de las formas. Por ser acto, el ser es perfección, porque «toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Imperfecta, por el contrario, en cuanto está en potencia, con privación del acto» (Summa Contra Gentiles, 2 , 68). Asimismo, de que sea acto primero y fundamental, se sigue que no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente. «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección de ser, según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser» (STh I, 4, 2 in c.). En último término, las perfecciones del ente tienen su origen en el ser, no, en la esencia.

El ser no es una perfección más que se añada a otras, que, por tanto, surgirían de la esencia, sino que es la perfección suprema, y , como tal, no puede perfeccionarse.

«El ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aún de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien, como lo recibido al recipiente» (STh I, 4, 3 ad 3).

No es posible que el ser sea completado o perfeccionado por algo, que de este modo sería recibido por él, y, por consiguiente, estaría

en potencia con respecto al mismo. Por el contrario, el ser siempre es recibido, y siempre completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia.

Asimismo, la esencia, en el ente, realiza una doble función. Los dos oficios estan indicadas en esta definición de esencia: «por ella y en ella el ente tiene ser» (De ente et essentia, c. 1). El primero es meramente condicional, porque la esencia es la condición para que el ente pueda tener el ser. «Por ella», o gracias a ella, el ente puede estar constituido por el acto de ser. La esencia es lo que hará posible que el ser pueda ser recibido.

Este cometido lo realiza tanto la esencia en su sentido abstracto, puesto que por ella el ente pertenece a una especie precisa, requisito indispensable para tener ser, como la esencia concreta singular o individual, ya que el ser es proporcionado o propio de toda la esencia individual o existente.

La esencia ejerce una segunda función que es la de sustentar el ser. La esencia es el sujeto o «recipiente» del acto de ser. De ahí que en esta definición se dice que «en ella» el ente posee su ser. Debe también advertirse, que esta expresión «en ella» no puede referirse ahora a la esencia abstracta -ya que en este estado, la esencia no existe, únicamente es la expresión de sus principios constitutivos esenciales-, sino sólo a la esencia concreta y singular, que contiene también los principios individuantes, y es la única que existe. Esta función sustentadora la hace solamente la esencia individual, que es así sujeto del ser.

No hay que entender el que esta esencia reciba o sustente el ser, en el sentido de que sea su sujeto, como si fuese una realidad receptora de otra realidad. La esencia, desde el orden entitativo, no es absolutamente nada, es únicamente el grado, o medida, de limitación del ser.

Si los entes difieren entre sí es porque el ser propio de cada uno está limitado en distintos grados. La esencia expresa este nivel de imperfección. La menor o mayor perfección de un ente, por consiguiente, no tendrá su origen en una determinación esencial, sino en que su ser se encuentre menos limitado o imperfeccionado por el otro constitutivo entitativo, tal como ocurre en las criaturas; o bien en que no tenga limitación alguna, porque su esencia no sea

limitante, ni, por tanto, receptora, por identificarse completamente con el ser. Esta última posibilidad se da únicamente en Dios, porque, despues de demostrar su existencia, la Metafísica descubre que «Dios es el mismo Ser Subsistente» (STh I, 4, 2, in c.). Puede decirse, por ello, que: «Dios es acto puro» (I, 25, 1, in c.).

Las diferencias entre los entes creados no se explican, por consiguiente, por el ser en absoluto, sino por su ser propio o recibido de un peculiar modo. De manera que,

«Las cosas no se distinguen entre sí según que tienen ser, pues en esto todas convienen (...) difieren porque el mismo ser conviene a diversas naturalezas según la especie (..) las cosas se diferencian porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diverso modo» (Summa contra Gentiles, I, 26).

El ser proporcionado, o que ha «convenido» a su esencia, es así el principio último diferenciador.

Se explica que el ente creado no sea totalmente el ser, precisamente por su esencia, que lo ha limitado o lo ha recibido de un modo particular, y, por ello, el ente no tiene sus perfecciones en un grado supremo, ni las tiene todas. Únicamente Dios, que es el ser -a diferencia de los demás entes, que no lo son, sino que lo tienen-, es todas las perfecciones en un grado supremo, sin límite, y desconocido para la razón humana. Dios es ser por esencia. En cambio, las criaturas tienen el ser, o son entes por participación.

«Aquello que tiene ser y no es el ser, es ente por participación» (STh I, 3, 4, in c.).

Indica también Santo Tomás que

«participar es como coger una parte; y, por tanto, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total se dice participar de aquello» (In librum Boethi de Hebdomadibus, lect. 2).

Participar de algo no es ser una parte de ello, sino poseerlo en parte o de modo limitado. Lo participado puede también estar en otro de un modo total, sin limitación alguna. Todo lo cual se cumple en el ser. Así, puede afirmarse que «el ser es participable por todos, él

mismo, en cambio, no participa de nada» (De Anima, q. un., a. 6, ad 2).

13

La visión tomista de la realidad

Toda esta concepción del ser implica una visión de la realidad, que Santo Tomás presenta sintética y sistemáticamente, en el cuerpo del artículo primero, de la primera de sus Cuestiones Disputadas sobre la Verdad. Comienza recordando que el concepto de ente es el primero de todos los conceptos, porque es lo que primeramente concibe el entendimiento. El ente no es un concepto genérico supremo, no es una categoría última, a la que se reduzcan todas las demás. Es un concepto único, aunque no únivoco, como lo es todo género. Su unidad es proporcional, y, por ello, es análogo, como también descubrió Aristóteles.

El concepto de ente no tiene una unidad estricta o formal, sino que, con respecto a estos analogados, constituye una unidad proporcional, en cuanto que en este concepto se contiene actual e implícitamente toda su diversidad. En este concepto de ente no se prescinde, por tanto, de las determinaciones, como se hace en el de cualquier género, sino que se las implica todas. La noción de ente se extiende a todo lo común de los entes y a todo lo diferencial de cada uno de todos los entes.

De manera que «se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente» (De Veritate, q. I, a. I, in c.). Lo único que se puede adicionar al ente es un modo del mismo ente, que se encuentré en él, pero no explicitado en su concepto. Lo que se le agrega es entonces un modo implícito del ente. Tal adición consiste, en definitiva, en explicitar un contenido implícito, pero, según sea ésta, los modos del ente pueden agruparse en dos grandes clases.

La primera es la de los «modos especiales» del ente. Todos los conceptos, que no son el de ente, no se identifican con él, porque lo expresan, pero disminuído en su amplitud. Cada uno de ellos significan el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir agrupando por sus elementos comunes o genéricos, hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores, que son las llamadas categorías, pero no se puede llegar a un único concepto genérico.

La segunda clase es la de los «modos generales», los que acompañan a todo ente. Estos modos tienen la misma universalidad que el ente, porque no lo limitan ni en su comprehensión ni en su extensión. Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y, en este sentido, al igual que el ente, se denominan trascendentales, por «trascender» el orden categorial. Su universalidad no es genérica, sino trascendental. Los trascendentales se denominan generalmente propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente.

No obstante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explícitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual. Si las propiedades trascendentales añaden al ente algo meramente conceptual, se infiere, que no podrán distinguirse del ente con una distinción real, con una distinción independiente de la intervención del conocimiento. El ente y sus atributos se distinguen con una distinción de razón, que no es como la que se da entre términos sinónimos, porque tiene un fundamento en la realidad, aquello explicitado en uno de ellos, que es real, pero que en el otro sólo lo designa implícitamente.

Todos los trascendentales, por identificarse totalmente con el ente, son, en primer lugar, idénticos absolutamente entre sí. Son, por ello, equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden, permutarse entre ellos, como sujeto y predicado.

Los trascendentales se identifican realmente entre sí. Sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explícita un matíz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos en un

aspecto distinto. Es preciso, por tanto, que cumplan una segunda condición: que se dé un desarrollo conceptual de lo implícito a lo explícito.

Una tercera y última condición es la derivación gradual de las propiedades. Los conceptos trascendentales resultan de un proceso ordenado. El despliegue nocional de estos modos -que conjuntamente con el ente son los primeros conceptos, en el sentido explicado-, se puede realizar por dos procesos: contemplando al ente en sí mismo, absolutamente, o bien desde su relación con lo demás, relativamente.

En primer lugar, en este orden conceptual y real, aparece,el trascendental «res», o cosa. Como explica el Aquinate,

«si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o de modo absoluto, dicho modo, o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no es la esencia misma del ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de "cosa", que, según Avicena, al comienzo de su Metafísica (Tract. I, 2, 1), difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quididad o la esencia del ente» (De Veritate, q. l, a. l, in c.).

El ente tiene dos constitutivos: la esencia, sujeto, o potencia receptora, y medida de participación del ser, acto de los actos y perfección suprema; y el ser propio y proporcionado a esta esencia, acto recibido y participado por la esencia, a la que constituye y fundamenta, y que da la existencia , o el hecho de estar presente en la realidad, a todo el ente.

Ambos constitutivos pueden considerarse como constituyendo intrínsecamente al ente, que quedará definido como lo constituido por la esencia, constitutivo intrínseco material, y por el ser, constitutivo intrínseco formal. De ambos constitutivos resulta un compuesto en sentido estricto, con una unidad de dos constitutivos esenciales e intrínsecos.

Estos dos mismos constitutivos entitativos pueden también considerarse de otra manera. En esta nueva acepción, se define el ente como la esencia que es sujeto del ser. No se significa

solamente a esta esencia, sino también al ser que posee. Se nombran los mismos constitutivos que en la consideración anterior, pero no con las mismas características. El ente es la esencia, que es significada directa y principalmente, pero tomada como sujeto del acto de ser. Este último es así un constitutivo necesario del compuesto, pero, por no identificarse ni parcialmente con su sujeto, es un constitutivo extrínseco del mismo, e incluso del compuesto, que, por ello, no lo «es» en un sentido estricto. El ser ahora es únicamente cosignificado y no queda resaltado su carácter formal, sino sólo su distinción real con su sujeto, del que se destaca esta función sustentadora.

Debe preferirse la primera acepción, la del ente tomado con ambos constitutivos como intrínsecos, como la más adecuada definición del ente trascendental, porque expresa una auténtica composición, una totalidad unitaria e intrínseca, constituida por un constitutivo material y un constitutivo formal. Es la que mejor define al ente.

Además, es la que sitúa a ambos constitutivos en el orden entitativo, al que pertenece el ente, y, por ello, es más patente su composición y estructuración. Siempre es posible, no obstante, considerar el mismo ente desde una perspectiva esencial, en la que quedará definido como una esencia, aunque con otro constitutivo igualmente necesario, pero que, por quedar fuera de este orden, habrá que considerar como un constitutivo extrínseco.

Esta última acepción es la que expresa el trascendental «res», que incluye los mismos constitutivos del ente, pero destacando la esencialidad del ente. Como dice Santo Tomás, «el nombre de cosa expresa la quididad o la esencia del ente» (De Veritate, q. l, a. l, in c.). Significa principalmente la esencia, aunque también debe entenderse que expresa su ser propio, pero secundaria e indirectamente, cosignificándolo.

En este modo de significar, la «res» se distingue conceptualmente del ente trascendental, que, en cambio, «se toma del acto de ser», porque lo expresa directa e inmediatamente, por ser su constitutivo formal. La «res» procede del ente, porque simplemente se subraya uno de sus constitutivos, con una de sus funciones, que ya estaba implicada al definirse como un compuesto de constitutivos intrínsecos.

En un sentido estricto, por ello, podría negársele el carácter de trascendental, pues, aunque se identifique con el ente no cumple perfectamente las tres condiciones indicadas. Cumple la primera, la de ser convertible con todos los demás trascendentales en los juicios. No, en cambio, exactamente la segunda, porque, aunque surge por un desarrollo del concepto de ente, no lo es de lo ímplicito a lo explícito, ya que los dos constitutivos del ente son explícitos, únicamente se destaca más uno de ellos. En cuanto a la tercera, puede decirse que efectivamente se deriva del ente, aunque en el sentido explicado.

En su exposición, indica seguidamente Santo Tomás que,

«por su parte, la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de "uno", porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso» (De Veritate, q. I, a. I, in c.).

La unidad expresa la indivisión del ente. Lo uno es lo mismo que el ente indiviso. El concepto de unidad se genera a partir del principio de no-contradicción, primer principio del pensamiento y a la vez ley general de todo ente, porque el que sea «imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido» (Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005b 19-20.), se refiere no solo a una mera idealidad, sino también a la realidad.

Afirma Santo Tomás, en otro lugar:

«Lo primero que cae en el entendimiento es el ente; lo segundo es la negación del ente; de estos dos se sigue lo tercero: el concepto de división (de que algo es entendido como ente, y se entiende lo que no es el ente, se sigue, en el entendimiento, que está dividido de ello); en cuarto lugar, se sigue, en el entendimiento, la razón de uno, es decir, en cuanto se entiende que el ente no esta dividido en sí mismo» (De Potentia, q. 9, a. 7, ad. I5).

Con la oposición contradictoria entre el ente y el no-ente, tal como establece el principio de no-contradicción, aparece el concepto de división. Con la noción de división, se niega la división interna del ente, y en esta negación consiste formalmente la unidad trascendental. Sobre esta unidad del ente se funda el principio de identidad, que es, por tanto, posterior al de no-contradicción.

Añade que, por último, surge el concepto de lo múltiple.

«En quinto lugar, se sigue el concepto de multitud, es decir, en cuanto se entiende este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí unos. Aunque se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá lo múltiple, si no se entiende que cada una de las cosas divididas son algo uno» (Ib.)

Aunque la multiplicidad sea la afirmación de la división, no por ello se opone contradictoriamente a la unidad. Lo múltiple afirma la división externa, lo que no supone la negación de la unidad. La multitud niega la indivisión externa y, a la vez, afirma la indivisión interna, la unidad trascendental. La multiplicidad no se puede constituir como tal, sin la unidad de cada uno de los elementos que la integran. Es así una cierta unidad imperfecta. De ahí que su oposición a la unidad no sea contradictoria, su negación pura y simple, sino contraria, como la que se da entre los extremos de un mismo género, ya que la unidad no expresa la negación de la multiplicidad, sino de la división.

La multiplicidad, que es posible por la unidad, a su vez permite la contemplación del ente de manera relativa. En tal caso, «si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de "algo", pues decir algo es como decir "otro que".

Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás» (De veritate, q. l, a. l, in c.). Desde la noción de división externa o de la multiplicidad -que no es un concepto trascendental, porque no es propia de cada ente, aunque está posibilitada por la unidad trascendental, o la negación de la división interna-, el ente se revela como «otro que», o como no siendo lo otro, como «algo».

El concepto de «algo», el cuarto trascendental, significa el ente en cuanto distinto o separado de los demás. El «algo» añade al ente la afirmación de la división externa, o la negación de la identidad con los demás. Asi como la unidad significa el ente con la negación de la division interna, o con la afirmación de la indivisión o de la identidad propia, el «algo» significa el ente con la afirmación de la

división de los demás, o con la negación de la indivisión o identidad con lo otro.

De manera parecida a la «res», al trascendental «aliquid», a veces, no se le considera como tal, porque si se atiende a su depencia originaria con la noción de multiplicidad, parece sólo una propiedad de los entes creados. En este limitado nivel, trasciende las categorías, pero sólo en este. Por tanto, se concluye, es una propiedad del ente finito, pero no del ente en cuanto ente.

La dificultad desaparece, si se tiene en cuenta que el «aliquid», por una parte, se fundamenta, en cuanto a su generación -tal como hacen todos los trascendentales-, en el trascendental anterior, en la unidad trascendental. Sin embargo, lo hace por medio del concepto de multiplicidad, generado de la unidad. El «algo» es, por tanto, una propiedad trascendental de un trascendental -explicita el contenido de la unidad-, que no guarda estrictamente el orden de la tercera condición que deben cumplir todos los trascendentales.

Hay otra manera de «atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas, como dice Aristóteles en su libro Sobre el alma» (De Veritate, q.1, a. l, in c. y Aristóteles, De anima, III, 8,1, 1094a 3).

Según la explicación del Aquinate, si en la consideración del ente en cuanto se relaciona u ordena a otros, se atiende a la conveniencia o acomodación, se revela que únicamente se da esta relación de adecuación en el hombre, por su apertura a todo ente. No es posible con los demás entes del mundo material, porque no están abiertos, por sus facultades, a toda la realidad, y, por tanto, no tienen la universalidad propia de los trascendentales.

Continúa indicando Santo Tomás:

«En el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva (...) la conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de "verdadero". Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimientio (...) Así, pues, la primera comparación del ente

respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia esta a la que se llama adecuación de la cosa y del intelecto, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero» (De Veritate, q.1, a. l, in c.).

Queda así definida la verdad trascendental como la conveniencia o adecuación del ente al entendimiento. En su conveniencia o repectividad al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en cuanto apto y adecuado para ser entendido. Esta relación, que se añade al ente no es real, porque el ente no está ordenado realmente al entendimiento. Es esta facultad la que depende del ente, porque lo necesita para pasar a su acto.

Advierte también Santo Tomás que, según esta explicación,

«lo verdadero es una disposición del ente, pero no (se afirma) que le añada alguna naturaleza, ni que exprese algún modo especial de ente, sino algo que se encuentra en todo ente y que, sin embargo, no viene expresado por el nombre de ente» (De Veritate, q. 1, a. 1, ad 4).

Además, si la verdad trascendental añadiese algo real al ente, entonces el ente no sería por sí mismo inteligible. La cognoscibilidad le sobrevendría por algo, que no pertenecería a la propia entidad. Lo mismo se podría decir de la perfecciòn y perfectividad del ente, expresada por la bondad trascendental.

Concluye, respecto a la verdad, con estas palabras:

«Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad» (De Veritate, q. l, a. 1, in c.).

Se alude, en este importante pasaje, a un segundo significado de verdad, definida, en otro lugar, como «la conformidad del entendimiento y la cosa» (STh q. 16, a. 2, in c.).

Esta verdad, que está en el entendimiento, por una parte, se encuentra en el mismo como conocida, no meramente como

«tenida». De ahí que la verdad que está en el entendimiento se encuentra en el juicio, que es una especie de reflexión o vuelta del mismo entendimiento sobre sí, en cuanto que en el acto de juzgar se conoce la conformidad con la realidad, porque el sujeto suple la cosa y el predicado lo que el entendimiento conoce de ella.

La verdad que está en el entendimiento, por otra parte, es primera en el orden del conocimiento, pero secundaria y derivada en el orden real, porque se funda en la verdad que está en las cosas, o verdad trascendental, en cuanto que «a la naturaleza del intelecto le compete conformarse con las cosas» (De Veritate q.1, a. 9 in c.).

La entidad es verdadera o conveniente al entendimiento por la posesión de la propia esencia. Por ello, la verdad trascendental se puede también definir por la posesión de la forma o esencia propia del ente. De manera que, como dice Santo Tomás,

«toda cosa es verdadera según que tiene la forma propia de su naturaleza» (STh I, 16, 2, in c.)

El entendimiento, puesto que también es un ente, posee la verdad trascendental, o es un verdadero entendimiento, lo que requiere su conformidad o adecuación con la realidad. Con la aplicación de la verdad entitativa al entendimiento se demuestra, por tanto, que éste sea verdadero, o conforme con la realidad, y que posea así la verdad que está en el entendimiento.

Igualmente, en este pasaje se indica que no sólo la verdad trascendental fundamenta la verdad que está en el entendimiento, en cuanto que por su aplicación se explica su naturaleza, sino también al mismo entendimiento, pero en el sentido de originación o causación. El conocimiento intelectual queda definido como efecto de la verdad entitativa, porque sin la aptitud del ente a ser entendido, no sería posible tal conocimiento. Si el ente no fuese verdadero, adecuado a ser entendido, no podría actualizarse el mismo entendimiento.

Por último, en este artículo del De Veritate, explica Santo Tomás que

«la convivencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de "bueno", pues como dice Aristóteles, al comienzo de

su Etica: "bueno es lo que todas las cosas apetecen"» (De Veritate, q. 1, a. l, in c.; y Aristóteles, Ethica Nicomacheia, I, 1, 1094a 3).

Bueno es el ente en su referencia a la voluntad, o el ente en cuanto que, por ser perfecto, es perfectivo de la facultad volitiva y de su sujeto.

Indica, más adelante, que

«el ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno. Lo bueno está en las cosas, como dice Aristóteles en su Metafísica. Y en tanto un ente es perfectivo y conservador de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente lo bueno ponen en su concepto algo perteneciente a la relación al fin. De aquí que diga Aristóteles en su Etica que lo bueno se define, del mejor modo, diciendo que es «lo que todas las cosas apetecen» (De Veritate, q. 21, a. l, in c. Cf. Aristóteles, Metafísica, V, 4, 1027b 25; y Etica Nic. I, 1, 1094a 3).

Santo Tomás puede decir que esta relación de perfectividad se constituye, desde la misma actualidad del ente, desde el ser, acto primero y fundamental.

«El bien y el ente son, en la realidad, la misma cosa, y difieren únicamente en nuestro entendimiento. Lo cual es patente, porque el concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dice Aristóteles en el libro primero de la Etica, que bueno es "lo que todas las cosas apetecen". Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección» (STh I, 5, 1, in c.).

Esta caracterización aristotélica del bien como lo perfectivo de otro a modo de fin coincide plenamente con la tesis neoplatónica de que «lo bueno es lo difusivo de sí mismo». Decir que el bien es aquello a que todas las cosas tienden, ya que todas ellas apetecen su perfección, supone la consideración de lo apetecible como perfecto y, por tanto, perfectivo, en virtud de su comunicatividad, de lo que tiende hacia él. Esta difusión es la perfectividad misma de lo perfecto y actual, ya que: «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo» (De potentia, q. 2, a. 1, in c.9).

Esta deducción sistemática de los seis tracendentales, el ente y de sus cinco propiedades: la «res», la unidad, el «aliquid», la verdad y la bondad, debe seguir este orden. Santo Tomás lo justifica con esta argumentación:

«Considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos, hallamos que lo verdadero es conceptualmente anterior a lo bueno. Lo verdadero, en efecto, es perfectivo de otro según la razón de especie solamente, mientras que lo bueno lo es, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad».

El motivo es el siguiente: el entendimiento humano es abstractivo de la materialidad, que impide la inteligibilidad, pero, con ello, lo conocido pierde su singularidad -pues la materia es principio de individuación-, adquiriendo el nuevo carácter de la universalidad. En cambio, la apetición volitiva pone en contacto con lo concreto e individual, porque se tiende a los objetos tal como son en sí mismos, sin reducción alguna en su manera de estar en la realidad.

De manera que, como concluye el Aquinate,

«la razón de bueno contiene en sí más notas que la razón de verdadero, y se compara a ésta como algo sobreañadido. Por eso, lo bueno supone a lo verdadero, y a su vez lo verdadero supone a lo uno. En efecto, la razón de verdadero se completa en la aprehensión del intelecto, pero cada cosa es inteligible en cuanto es una, pues el que no entiende algo uno nada entiende, como dice Aristóteles en su Metafísica. De donde tal es el orden de las nociones trascendentales, si se consideran en sí mismas, que después del ente viene lo uno, después lo verdadero, y después de lo verdadero, lo bueno» (De Veritate, q. 2l, a. 3, in c. y Aristóteles, Metafísica , IV, 4, 1006b 10).

Debe advertirse, sin embargo, que en este último texto citado de Santo Tomás, los trascendentales que se nombran son únicamente cuatro: el ente, la unidad, la verdad y la bondad. Lo mismo hace en otros lugares (STh I, q. 16, a. 4, ad 2.). Lo que no implica ninguna dificultad. A veces -como en este lugar, y en otros-, presenta este elenco más reducido, porque sólo se refiere a los trascendentales en sentido estricto, los que cumplen total y perfectamente las tres condiciones del trascendental ya indicadas: la conversión con el

ente y con los otros trascendentales; la adición de algo de razón o explicitación de lo implícito; y la deducción escalonada del ente. No cita a la «res», por no cumplir la segunda, ni el «aliquid», por no cumplir rigurosamente la tercera.

No obstante, no aparece la belleza ni en éste ni en ningúno de los repertorios de trascendentales, que presenta, y Santo Tomás también la considera una noción trascendental. El proceso deductivo no lo termina con el bien, sino con lo bello, que está relacionado con lo verdadero y lo bueno, y expresa la conveniencia del ente con el alma pero de un modo nuevo.

Después de definir la belleza por sus tres elementos constitutivos esenciales -integridad, proporción y claridad-, el Aquinate da esta otra definición, en la que queda situada en el orden trascendental.

«La belleza añade al bien cierto cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bueno a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada» (STh I-II, 27, 1, ad 3).

El conocimiento es, por tanto, esencial en la belleza, no sólo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético. Siguiendo la tesis del Pseudo-Dionisio, de que «lo bueno es lo mismo que lo bello» (De Divinis Nominibus, c. 4, 4, MG 3, 700), comenta el Aquinate:

«Lo bello y lo bueno se identifican, en un mismo sujeto, porque se fundan en lo mismo, es decir, la forma. Por esto, lo bueno se pondera como bello. Sin embargo, las dos nociones se diferencian conceptualmente, porque lo bueno se refiere propiamente al apetito o deseo, puesto que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; y, por esto, tiene el carácter de fin, pues el apetito es de algún modo un movimiento hacia la cosa. En cambio, lo bello dice relación a la facultad de conocer, porque se llama bello a aquello cuya vista agrada» (STh I, 5, 4, ad l).

Lo bueno y lo bello causan el mismo efecto en el hombre: el deleite. Sin embargo, la complacencia amorosa no es idéntica a la complacencia estética. La primera resulta de la posesión del objeto bueno. La segunda, en cambio, es una consecuencia de la presencia de lo bueno ante la contemplación cognoscitiva. Tanto la

bondad como la belleza guardan relación esencial con el apetito. Ambas lo aquietan, pero de distinta manera. Lo bueno, al ser poseído realmente; lo bello, al ser conocido.

Declara Santo Tomás, más adelante:

«El bien conocido despierta el apetito; y la belleza, que se revela en la cosa aprehendida por el mismo conocimiento, aparece conveniente y buena» (STh I-II, 145, 2 ad 1).

El conocimiento es esencial en la belleza, no sólo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético.

Este conocimiento es el intelectual, porque es el que realiza propiamente la esencia del conocimiento, la posesión cognoscitiva de lo que las cosas son. No obstante, en el hombre es imprescindible también el conocimiento sensible, porque, aunque sólo proporciona los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad, sin embargo, facilita un conocimiento de algo concreto y singular, condición imprescindible para todo apetito. De este modo, lo que la belleza añade al bien, en el caso de hombre, es el conocimiento sensible-intelectual , en cuanto también satisface al apetito, originando el placer estético.

La belleza es una de las especies del bien, al que añade la diferencia específica de esta «visión» o «aprehensión». Afirmaba explícitamente Cayetano que «lo bello es cierta especie de lo bueno» (Commentaria in STh II, I-II, q. 27, a. 1). Puede, por ello, decirse que es un trascendental del trascendental bueno. Lo bello es un trascendental mediato, es un trascendental del ente, pero a través del bien. Ello explicaría que Santo Tomás no la citara en ninguno de los catálogos de los trascendentales, pero ciertamente considera que la belleza es un trascendental, el séptimo trascendental.

Todos los entes, que constituyen la realidad, por consiguiente, son unos, verdaderos, buenos y bellos, en distinto grado o medida, al igual que la entidad, por su participación en el ser. El fundamento de todos los trascendentales es el acto de ser.

La creación

Según esta visión tomista de la realidad, todos los entes creados por participar del ser y según una cierta medida de participación, que es su esencia, están, por ello, constituídos por la esencia individual, que es el constitutivo material, y el ser propio y proporcionado a ella, que es su constitutivo formal. Los dos constitutivos no son dos entidades, sino dos principios, que constituyen el ente. No son entes, pero son reales, porque se encuentran en el ente, y siendo éste real, también lo serán sus constitutivos. Si se determinara la composición del ente por otros dos entes, no se explicaría verdaderamente la entidad. Es posible hacerlo por estos dos constitutivos entitativos, que están en un orden distinto al del ente y al que trascienden.

La consideración del ente como participado implica la doctrina de la creación, o como dice Santo Tomás: «de ser ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro» (STh I, 44, 1, ad l). Se advierte, si se tiene en cuenta que la doctrina de la participación en el ser explica la composición entitativa de las criaturas en esencia y ser propio o proporcionado a ella.

Desde esta original explicación de la estructura entitativa de los entes, puede concluir el Aquinate:

«Es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los entes, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ente que es del todo perfecto» (STh I, 44, 1, in c.).

Crear, en sentido propio, consiste en hacer algo de la nada. Sólo Dios, potencia infinita, «saca las cosas de la nada al ser» (I, 45, 2). Sin embargo, a diferencia de las acciones de las criaturas, este «hacer» y «sacar» no suponen «una mutación entre dos términos positivos» (I, 45, 2, ad 3), porque «la creación no es una mutación» (I, 45, 2, ad 2).

En su doctrina de la creación, Santo Tomás, asume el ejemplarismo agustiniano, que puede considerarse otro principio fundamental de su sistema, aunque no esté recogido en las XXIV Tesis, como tampoco los dos anteriores sobre el bien y el ser. San Agustín, por no considerar que la acción creadora de Dios hubiera sido irracional, admite la existencia de Ideas eternas, de las que las cosas existentes en el mundo son pálidos reflejos. De ahí que tales ideas sean los modelos o ejemplares de todas ellas, tanto de las específicas como las individuales.

Estas ideas ejemplares agustinianas representan la transformación de las Ideas de Platón, realidades subsistentes en sí mismas, en ideas divinas. No admite la existencia de un mundo subsistente en sí mismo o en una mente universal, como había enseñado Plotino, porque supondría entender que la creación se había realizado según un modelo independiente de Dios, al que, por tanto, estaría supeditado. Las ideas ejemplares existen en Dios y, por ello, en Él preexisten todas las cosas, igual que en la mente de un artista están con anterioridad de su realización las obras de arte. Las ideas ejemplares son las Ideas de la Inteligencia eterna de Dios.

También Santo Tomás dirá:

«Como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por el entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea» (STh I, 15, 1 in c.).

Admite, por tanto, la existencia de las ideas plátonicas. Explícitamente declara:

«Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas pueden llamarse ejemplares» (STh I, q. 15, a. 3, in c.).

Sin embargo, al igual que San Agustín, coloca las ideas de Platón en la mente divina.

Además de asumir la inversión de la perspectiva platónica y neoplatónica de San Agustín, el Aquinate profundiza esta modificación agustiniana, haciendo que las ideas divinas sean la misma esencia de Dios en cuanto conocida.

«Dios, por su esencia, es semejanza de todas las cosas y, por tanto, la idea de Dios no es más que la esencia divina» (STh I, 15, 1, ad 3).

Con ello, queda perfectamente justificado que las ideas ejemplares no constituyan un sistema inteligible independiente de Dios, sino su esencia, que Él conoce como modelo de las esencias de las cosas.

«Dios conoce su esencia con absoluta perfección y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura» (STh I, 15, 2, in c.).

Además puede resolver el problema, que dejó pendiente San Agustín, de compaginar la multiplicidad de ideas ejemplares con la simplicidad de Dios. Explica el Aquinate que, por una parte, aunque solo hay una esencia divina, hay muchas ideas, que se identifican con ella, porque

«la idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la otra, y, por tanto, decir que en Dios hay muchas ideas equivale a decir que hay muchas razones entendidas en su única esencia» (STh I, 15, 2, ad 1).

Por otra parte, añade Santo Tomás:

«La idea del efecto está en el agente como lo que se conoce y no como la especie por la que se conoce (...) así, la forma del edificio es en la mente del artista, algo que él conoce, y a cuya semejanza construye el edificio material. A la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas, lo que se opondría es que le informasen muchas especies y, por consiguiente, en la

mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos» (STh I, 15, 2 in c.).

Las ideas ejemplares, por tanto, son la misma esencia de Dios, pero en cuanto está en su mente y la conoce como participable de muchas maneras por las criaturas. De ahí que

«si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad. Y sin embargo, no se sigue que cosa alguna sea eterna como Dios, porque la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios» (STh I, 16, 7 in c.).

En el concepto de creación, no es esencial que Dios lo haya originado en el tiempo. Santo Tomás incluso admite como posible racionalmente el sostener que el mundo no haya tenido un «primer día», un primer momento, porque, aún en este caso continuaría siendo creado. Su duración eterna tendría su causa en Dios. Continuaría dependiendo absolutamente de su Causa.

Al exponer esta argumentación, cita el siguiente texto de San Agustín, que la expresa muy bien:

«A la manera, dicen, que, si el pie estuviese desde toda la eternidad sobre el polvo, habría tenido siempre bajo sí su huella, la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo ha existido siempre, porque existe siempre el que lo ha hecho» (La Ciudad de Dios, X, 31, 311).

El comentario de Santo Tomás es el siguiente:

«Para entender este razonamiento se debe observar que la causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto; porque el efecto no existe hasta el término de la acción, de la cual necesariamente es principio el agente. Pero, si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a aquello que hace» (STh I, 46, 2 in c.).

La Revelación, sin embargo, enseña que el mundo tuvo un origen en el tiempo, que ha comenzado a existir. Proposición teológica, que

«es creíble, aunque no es demostrable, ni objeto de la ciencia humana», puesto que «el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo» (I, 46, 2 in c.).

Pero, advierte más adelante:

«Aunque hubiese existido el mundo siempre, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad (...) Porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva» (I, 46, 2 ad 3).

15

Existencia de Dios

La creación del mundo en el tiempo no es racionalmente demostrable por razones apodícticas, pero si lo es la contingencia de los entes del mundo. De la contingencia, Santo Tomás da la siguiente definición: «Contingente es lo que puede ser y no ser» (STh I, 86, 4, in c). Lo necesario, en cambio, no puede no ser.

Esta definición de la contigencia, como posibilidad de no ser o de no existir y a la vez la de ser, deriva de la definición clásica de la contingencia ontológica de Aristóteles de lo no necesario ni imposible (Primeros analíticos, I, 32, 47b). Con la exclusión de lo necesario y lo imposible, se afirma que lo contingente se contrapone a lo necesario. Es contingente lo que existe, pero que igualmente podría no existir, lo que por su naturaleza, per se, no es determinado a existir, como, por el contrario, lo es el ser necesario. En los entes, el no existir ha precedido a su existencia y a ella seguirá la no existencia. Lo contingente tiene una duración limitada.

También explica Santo Tomás:

«Lo contingente puede ser considerado de dos maneras. Una en cuanto contingente. Otra, en cuanto que en lo contingente hay cierta necesidad, ya que no hay ente tan contingente que en sí mismo no tenga algo de necesario. Ejemplo: el hecho de que Sócrates corra, en sí mismo es contingente. Pero la relación de la carrera con el movimiento es necesaria, ya que si Sócrates corre, es necesario que se mueva» (STh I, 86, 3 in c.).

Siempre hay algo necesario en las cosas, pero se trata de una necesidad por otro, per aliud, por el nexo de las causas. De manera que todos los entes, actualmente existentes, deben su necesidad a algún otro ente.

No se encuentra el ente contingente absoluto. Tampoco una necesidad absoluta, sino entes necesarios relativamente. En esta

necesidad relativa se puede distinguir un doble sentido de la necesidad, lo necesario para, o para que sea el ente posible, y lo necesario por, que sea necesario por otro.

Las cuatro causas del ente -material, formal, eficiente y final- son necesarias relativas en estos dos sentidos. Son necesarias para los efectos, porque sin ellas el ente posible no se singulariza (causa material) dentro de una especie (causa formal), como existente (causa eficiente) ni se ordenaría (causa final); y, a su vez, son necesarias por otro.

Santo Tomás toma esta contingencia relativa de los entes, que es manifiesta, como punto de partida para demostrar la existencia de Dios. Tal como se dice en la Tesis XXII, afirma que el hombre, en su estado actual, puede demostrar la existencia de Dios a partir de las criaturas. Partiendo de aspectos concretos existentes en la realidad, señaló «cinco vías» para ascender con la razón hasta Dios, conocido de esta manera indirecta y limitada, como Causa primera y Causa final.

La tercera vía, la que ha alcanzado más éxito de las cinco, parte de «lo posible y lo necesario», de la existencia de entes contingentes. Comienza afirmando que

«encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan» (STh I, 2, 3 in c.).

Los entes que nos rodean son contingentes, no repugna que no existan. De ahí que se generan entes con duración limitada. Se producen y se corrompen, o nacen y mueren, si son vivientes.

Por la vía anterior, había quedado establecido que ninguna esencia puede causar su propio ser, porque «no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría que ser anterior a sí misma, y esto es imposible» (STh I, 2, 3). Si existen los entes, deben poseer necesidad, de lo contrario no existirían. En la medida que existen, son necesarios y lo son por otro, por una causa que les hace existir.

Este es el verdadero punto de partida de la vía, lo que tienen de necesario los entes contingentes. La imposibilidad de prolongar

hasta el infinito la serie de causas subordinadas esencialmente en la necesidad, lleva a afirmar la existencia de un ente necesario por sí mismo, un ente necesario absolutamente, causa de la necesidad de los demás.

Por consiguiente, el hecho de que los entes se encuentren en la realidad, o existan, es contingente. En cambio, no lo es que existan por su ser propio, la forma de las formas, que estén en la realidad por tener ser. Esta necesidad requiere la de Dios, que no posee el ser recibido, sino que lo es. Dios es su ser, sólo es ser, el «Ipsum esse subsistens», en quien se identifica la esencia y el ser.

La contingencia del ente remite a la afirmación de la creación, ya que puede considerarse la contingencia como una de las relaciones entre lo creado y el Creador. Desde esta vía de la demostración de la existencia de Dios

«es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios». Lo que se explica «porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él, por aquel a quien esto le corresponde esencialmente» (STh I, 44, 1 in c.).

Los entes necesarios por participación, que requieren una causa de su necesidad, son causados por el ser necesario por esencia. Los entes que poseen el ser por participación son causados por el ente, que es el ser por esencia.

Por encima del conocimiento filosófico de Dios está el que le proporciona la virtud teologal de la fe, cuyo acto fue definido por Santo Tomás como «acto del entendimiento, que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad, movida por la gracia de Dios» (STh II-II, 2, 9, in c.)

Sobre el hábito de la fe infusa, advierte Santo Tomás que para consentir a la Revelación es necesaria la gracia, el don de Dios, a la que el hombre puede resistir. Con respecto al conocimiento de las verdades reveladas debe distinguirse entre la proposición, la revelación de la verdad, o el misterio, al entendimiento humano, y el asentimiento interno del mismo a ella. A esta distinción corresponde la de una doble gracia: la gracia externa de la divina Revelación; y la gracia interna o interior de la divina iluminación.

Para conocer las verdades estrictamente sobrenaturales o misterios, que por si mismos trascienden a todo entendimiento creado, e igualmente para conocer las verdades sobrenaturales, que simplemente estan ocultas al entendimiento humano -como son los decretos de la voluntad de Dios y los futuros contingentes, que por su propia naturaleza están ocultos a la inteligencia humana-, es absolutamente necesaria la gracia externa, la Revelación, o las palabras en que se manifiesta.

Igualmente para asentir a las verdades sobrenaturales, pero por un motivo meramente natural, como por ejemplo su interés racional, no es absolutamente necesaria la gracia divina interior. Por ser el motivo de asentimiento algo meramente natural, algo que no traspasa las fuerzas naturales del entendimiento, es desproporcionado, o inferior, para alcanzar estas verdades en cuanto sobrenaturales. Se obtiene, por tanto, un conocimiento de unas verdades que sólo materialmente son sobrenaturales, pero que no son aprenhendidas en cuanto son formalmente sobrenaturales.

En cambio, para asentir a los misterios sobrenaturales, en cuanto son sobrenaturales, o sea, por un motivo formalmente sobrenatural, es absoluta y físicamente necesaria la gracia divina interna que ilumine el entendimiento, como hace la virtud infusa de la fe teologal. Explica Santo Tomás:

«Para los pelagianos, esa causa sería solamente el libre albedrío; por eso afirmaban que el comienzo de la fe está en nosotros, puesto que de nosotros depende el estar dispuestos a asentir a las verdades reveladas; y que su consumación viene de Dios, por quien nos son propuestas las verdades que debemos creer. Pero esto es falso, pues el hombre, para asentir a las verdades de fe es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios» (STh II-II, 6, 1 in c.).

También observa el Aquinate que la fe -el acto de la virtud teologal de la fe, bajo la moción divina de una gracia actual-, es un acto intermedio entre el acto perfecto de clara y cierta visión de la ciencia y el asentimiento imperfecto propio de la opinión. Quien cree asiente con certeza, pero su inteligencia no reposa tranquila

en la verdad, en razón de su inevidencia, hasta que no llegue a verla en la intuición beatífica.

«El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte, y en esto convienen el que cree, el que conoce y el que entiende. Pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto, en lo que conviene con el que duda, sospecha y opina» (STh II-II, 2, 1, in c.).

El mismo conocimiento racional de Dios presenta dificultades. No es un camino fácil llegar a Dios a través de las criaturas. Santo Tomás afirma la conveniencia de la Revelación tanto para conocer verdades sobrenaturales sobre Dios, que exceden, por ello, la capacidad de la razón humana para descubrirlas, como las naturales, aquellas que sí podría por sus solas fuerzas. Explica que sin la vía de la fe, en primer lugar, «muy pocos hombres conocerían a Dios». A los demás se lo habría podido imposibilitar tres causas: «La mala complexión fisiológica (...) el cuidado de los bienes familiares (...) la pereza».

En segundo lugar, los que llegaran a las verdades naturales sobre Dios, lo habrían hecho «después de mucho tiempo». Por tres motivos: «Por su misma profundidad (...) por lo mucho que se requiere saber de antemano», y porque se necesita la madurez, que proporcione la paz y la tranquilidad, al no estar sujeto «al vaivén de los movimientos pasionales».

Por último, en tercer lugar, estos pocos hombres maduros poseerían mal esta verdad, con gran incertidumbre. Ello por tres razones:

«La falsedad se mezcla en la investigación racional (...) viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias (...) y que entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso (...) que se acepta por una razón probable o sofística» (Summa Contra Gentiles I, c. 4.)

No obstante, aunque el conocimiento filosófico de la existencia de Dios no sea fácil, sí lo es como término de un conocimiento prefilósofico, casi espontáneo, de Dios, a través del espectáculo de la naturaleza y de la experiencia del propio yo. Tal conocimiento resulta sencillo, claro está, «para un hombre normalmente educado, sin deformaciones intelectuales (prejuicios) o morales (vicios); en

cambio ha de resultar muy difícil para el hombre agnóstico o de vida moral desordenada, que chocaría instintivamente con una idea de Dios que comprometiese consecuentemente su vida» (Rodríguez, 1995, 106).

Concluye, por ello, el Aquinate:

«Por eso, fue conveniente presentar a los hombres por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas» (Summa Contra Gentiles, I, 4).

Para que todos y cada uno de los hombres puedan conocer desde el principio, con certeza y seguridad la existencia de Dios y otras verdades naturales parecidas, ha sido moralmente necesaria la gracia externa de la revelación.

El hombre puede, sin la gracia sobrenatural, conocer la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la ley natural impresa en su corazón, y otras verdades naturales, si bien ha sido conveniente que estas verdades fuesen divinamente reveladas, tras el debilitamiento de la inteligencia por el pecado original, para que fuesen conocidas en conjunto, a tiempo y con seguridad.

En el estado actual de naturaleza caída, el hombre conserva las fuerzas necesarias para poder conocer con certeza las verdades naturales, pero no puede decirse lo mismo respecto de aquellas verdades naturales difíciles, cuyo conocimiento nos es urgente intelectual y moralmente, como son la existencia de Dios, su providencia; la espiritualidad, inmortalidad y responsabilidad del hombre; y la ley moral en toda su extensión desde el comienzo hasta el fin de la vida. Para esa forma de conocimiento de estas verdades trascendentales, la gracia de Dios es relativamente necesaria o conveniente.

La razón humana ha quedado debilitada y obscurecida, pero no es impotente para conocer. Conserva fuerzas naturales suficientes para conocer con certeza, sin necesidad de la gracia, las verdades fundamentales de orden metafísico y ético, precisas para el gobierno de la vida humana. Si su naturaleza no estuviera afectada por el mal, dispondría de capacidad intelectiva suficiente y no encontraría obstáculos para conocerlas perfecta y facilmente.

Para estas verdades naturales, necesarias para la orientación de la vida personal es, por tanto, necesaria moralmente la Revelación, la gracia de Dios externa. Aunque absolutamente prescindiendo de la facilidad, prontitud y universalidad, el hombre sí es capaz, puesto que toda la verdad natural es el objeto adecuado de la inteligencia, su propio bien.

Sostiene Santo Tomás que la Encarnación fue conveniente en el mismo orden de la naturaleza, porque

«si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a Él debida y la honestidad de las costumbres» (STh III, 1, 6 in c.).

Incluso afirma que ha sido necesario conocer el misterio de la Santísima Trinidad para comprender rectamente la verdad racional de la creación.

«Hemos necesitado conocer las divinas personas, para tener ideas correctas acerca de la creación de las cosas, pues al confesar que Dios hizo todas las cosas por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que las produjo por necesidad de naturaleza» (STh I, 32, 1 ad 3).

Naturaleza de Dios

Asimismo precisa Santo Tomás que la razón natural también puede, en este sentido explicado, conocer a Dios no sólo como creador, sino también como persona, aunque no como tres personas divinas realmente distintas entre sí, identificadas en una sola y misma esencia.

«Lo divino puede ser objeto de una doble consideración por parte del entendimiento. La primera, considerando a Dios tal como Él es en sí mismo». Así se conoce, aunque imperfectamente, gracias a la divina Revelación. «Pero la inteligencia en su consideración de lo divino puede proceder desde otro punto de vista, cual es conocer a Dios a la manera de ella y no tal como es en sí mismo, resultando así una visión en ideas múltiples y distintas de lo que en Dios es uno» (STh III, 3, 3 in c.).

Desde las criaturas la razón humana puede ascender hasta Dios como Creador, obteniendo un concepto filosófico de Dios en su naturaleza, porque «el poder creador de Dios es común a toda la Trinidad, y, por ello, pertenece a la unidad de su esencia» (STh I, 32, 1 in c.).

También «podemos considerar la naturaleza divina como subsistente y como persona», porque «en Dios, es idéntico lo que es y aquello por lo que es; por tanto, todo lo que se atribuye a Dios en abstracto, considerado aparte del resto, será algo subsistente, y, por lo tanto, una persona, ya que tal atributo pertenece a una naturaleza intelectual» (STh III, 3, 3 ad 1).

En estos atributos, como en todos los demás, el camino que utiliza Santo Tomás, no sólo es el de la causalidad sino también el de la analogía, sin quedar afectada la trascendencia de Dios. Afirma:

«Ciertamente que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medidad en que está

representada en las perfecciones de las criaturas, y en esta medida la significan los nombres que le aplicamos» (STh I, 13, 2, ad 3).

En este sentido, sostiene Santo Tomás:

«Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es (según que es en sí mismo), pero según hemos dicho, uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción» (STh I, 13, 10 ad 5).

Nuestro conocimiento sobre Dios le alcanza por la vía de la causalidad, porque su punto de partida está en los entes creados; por la vía de la remoción de imperfecciones, que es una vía negativa, porque se excluyen todas las que se encuentran en los entes creados; y por la vía de la excelencia, vía positiva, por la que se atribuyen a Dios en grado eminente e infinito las perfecciones en sentido absoluto y simple, que se encuentren en las criaturas

Así por significar perfección suprema, la persona puede atribuirse a Dios.

Aunque «no le compete del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios» (STh, I, 29, 3, in c.). Todos ellos de modo analógico.

Es posible el conocimiento racional de Dios, aunque imperfecto y limitado, porque por la analogía se pueden atribuir a Dios las perfecciones positivas. Distingue Santo Tomás dos tipos de perfecciones en las criaturas.

Unas que son expresadas por «nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios, de modo tal, que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto en que las participa la criatura, por ejemplo, el término piedra, que significa una cosa material». Estas solo convienen a Dios metafóricamente. Otras designan los nombres «que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya ya modo alguno de ser participadas, como ente, bueno, vivientes» (STh I, 13, 3 ad 3).

Dios las contiene todas y en grado eminente. Sin embargo, el modo como en Él se realizan no es deconocido.

«En los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etc., y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas; y le corresponden a Él con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas» (STh I, 13, 3 in c.).

A pesar de que sólo se pueda alcanzar con la razón un pequeño atisbo de Dios, que es lo que, en definitiva proporciona la Teología racional o ciencia filosófica de Dios, tiene un valor superior a cualquier otro conocimiento. Afirma Santo Tomás:

«El entendimiento humano desea, ama y se deleita más en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, que en un conocimiento por perfecto que sea de las cosas inferiores» (Summa contra Gentiles, III, c. 25).

Los atributos divinos se predican de Dios, tal como se indica en la Tesis IV, con un significado analógico. No tienen el mismo sentido que al referirse a las criaturas, sino uno proporcional. El instrumento metódico de la analogía permite ascender hasta el conocimiento de Dios, pero quedando salvada la trascendencia de Dios respecto al conocimiento humano. Declara Santo Tomás:

«Únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios cuando creemos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre» (Summa contra Gentiles, I, c. 5).

La trascendencia divina queda salvaguardada con la analogía y al mismo tiempo se puede atribuir un cierto poder al conocimiento humano, que, con ella, ve ampliado su campo de ejercicio. Santo Tomás concibe la analogía como camino de síntesis, porque permite la sistematización metafísica, sin negar la finitud y la multiplicidad de la realidad, y al mismo tiempo la afirmación de su fundamento unitario y permanente. Además, con este instrumento metódico de la metafísica, se supera la antinomia de la unidad y la multiplicidad, se puede reconocer el devenir y la pluralidad de los

entes, y permite que el pensar humano «diga» adecuadamente toda la realidad.

Este carácter analógico permite afirmar que el ser es el atributo más característico o radical de Dios, la nota que lo distingue más fundamentalmente de lo que no es Dios. El «ipsum esse subsistens», tal como se dice en la Tesis XXIII, es la esencia metafísica de Dios, la propiedad que se concibe como primera y más noble, y como principio de todas las demás.

«Si Dios es el mismo ser subsistente no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser» (STh I, 4, 2 in c.).

Siendo el ser el constitutivo formal de Dios, queda reafirmada la trascendencia divina porque en las criaturas no se da real identidad entre esencia y ser, sino la composición. Todo es compuesto de potencia y acto, tal como se señala en la Tesis I, y Dios es Acto, el Acto puro, tal como había dicho Aristóteles.

Santo Tomás no sólo «convierte» el Acto puro aristotélico en el Ser, que es Acto, sino también en «El que es» bíblico. Acepta la interpretación tradicional del texto del Exodo (3, 13-14) «Yo soy el que soy» como una definición de la esencia divina, y lo refiere al «Ipsum Esse». Sin embargo considera que el nombre más propio de Dios es Yahvé (YHVH).

Como explica el Aquinate:

«"El que es" es el más propio de todos los nombres de Dios. Y esto por tres razones: Por su significado (...) Por su universalidad (...) Por lo que incluye su significado» (STh I, 13, 11, in c.). Precisa que «el nombre "el que es", tanto por su origen -pues se toma del ser- cuanto porque connota tiempo presente, le conviene con más propiedad que el de Dios; aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de Dios, el cual se emplea para significar la naturaleza divina». El primero, como constitutivo metafísico, es el más propio nombre de Dios en cuanto a su punto de partida, el ser de las criaturas, un ser de modo limitado, efecto de Dios, el mismo ser o perfección suprema, desconocido en su modo.

En cambio, en cuanto a la intención significativa es más propio el nombre de «Dios», que nombra a toda la naturaleza divina, aunque sin significar nada respecto a como es. Añade seguidamente:

«Y más propio todavía es el nombre Tetragrammaton, impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así singular» (STh I, 13, 11 ad 1).

Yavhé es el más propio nombre de Dios porque expresa no algo común, sino lo singular.

Un poco ante había dicho:

«Si el nombre Dios se emplea para significar la naturaleza divina, y ésta no es múltiplicable, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero comunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres (...) A pesar de ello, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto, queriendo decir 'éste', dicho nombre sería totalmente incomunicable, como quizá ocurre con el nombre Tetragrammaton para los Hebreos» (STh I, 13, 9 in c.).

Dicho nombre no expresaría una naturaleza abstracta universal, sino alguien, la persona, un nombre propio.

17

La dependencia de la criatura

De la doctrina de la participación en el orden del ser también se derivan, además de la tesis tomista de la distinción real entre la esencia y el ser: la confirmación de la estructuración actopotencial del ente; la consideración de la finitud, no como un mal metafísico, sino como el modo de participar del bien; la contingencia de los entes participados; y también el carácter dependiente de las criaturas.

La creación, considerada desde las criaturas, no es más que «la misma dependencia del ser creado respecto del principio que la origina» (Summa Contra Gentes, II, c. 18). Lo que revela que la entidad participada implica su dependencia de la causa que le da el ser. La creación proporciona la verdadera entidad y situación de la criatura. Lo esencial de la noción de creación es la necesaria dependencia total a la causa que da el ser. Esta es la situación de toda criatura con repecto a Dios.

El ser, el constitutivo entitativo intrínseco y fundamental, origen de todas las perfecciones y de la misma existencia, no es algo que pertenezca propiamente a ningún ente. Todos los entes necesitaron de la acción de Dios para comenzar a ser y a existir, siguen necesitándola de modo ininterrumpido para continuar siendo.

El desconocimiento o la falta de reflexión sobre esta verdad metafísica, puede llevar a una posición érronea y muy peligrosa, el concebir el mundo o las criaturas en relación con Dios como un ente comparado con otro mayor. De tal manera que por grande que fuera la distancia entre ambos, siempre la criatura podría sumar su perfección a la de Dios.

La criatura, tal como la concibe Santo Tomás, por el contrario, no es reductible a un mismo género con el Creador. Nunca puede sumarse con Él. Todo el ser de la criatura depende de Dios. Su relación con el «Ipsum Esse Subsistens», con la Perfección incircunscrita, ilimitada, que encierra en sí toda perfección, que no

puede ganar ni perder perfección alguna, es la de receptor de todas sus perfecciones.

Las criaturas y Dios no se pueden situar, pues, en un mismo plano, ni aún manteniendo una separación infinita. Hay que pensar siempre que están en níveles distintos, que, a su vez, entre sí guardan una distancia infinita. De ahí que el lenguaje humano sobre Dios, cuyo contenido significativo siempre se inicia en el plano de lo creado, tiene que ser analógico.

La total dependencia de la criatura está implicada en la misma idea de creación. También conlleva que la causalidad de Dios lo abarca todo, es abolutamente universal.

«Todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales se dice que Dios es omnipotente. Pero nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Luego lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la omnipotencia divina, es lo que en sí mismo y simúltáneamente entraña el ser y el no-ser, pues lo que no está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible (...) por lo cual más exactamente es decir que no puede ser hecho que no decir que Dios no puede hacerlo» (STh I, 25, 3 in c.), porque la causalidad de Dios es universal y omnímoda.

Enseña Santo Tomás que toda criatura es un ser dependiente absolutamente de Dios en todo. Necesita del influjo actual de Dios. Abandonada en sí misma volvería a la nada. La criatura está radicada en Dios. Este estatuto metafísico de dependencia de la criatura, le lleva a afirmar que el mismo obrar de toda criatura depende de Dios. El ser que produce un agente creado con su obrar, no es por virtud propia, sino por Dios.

Todo «ser creado es efecto propio de Dios, lo mismo que el encender es efecto propio del fuego» (STh I, 8, 1 in c.).

Debe admitirse que ningún agente creado puede producir por sí solo efecto alguno, ni, por tanto, un nuevo ente, porque no tiene el ser contenido intrínsecamente en su esencia ni en su virtud operativa, sino de un modo extrínseco, recibido. De ahí que,

«la causa de suyo contingente necesita que algo exterior a ella la determine a producir el efecto» (STh I, 19, 3 ad 5).

El agente, si no recibe un nuevo poder extrínseco dado por Dios, no puede ser causa.

«Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación, como el fuego es la causa de todo lo encendido. Unicamente Dios es ente por su propia esencia, y todos los demás lo son por participación, porque solamente en Dios el ser es su esencia. Según esto, el ser de cualquier existente es efecto propio de Dios, de modo que todo el que da el ser a una cosa lo hace en cuanto obra por virtud divina» (Summa contra Gentiles, III, c. 66).

Por ello, tal como se concluye, en la segunda vía de la demostración de la existencia de Dios,

«es necesario que exista una causa eficiente primera» (STh I, 2, 3, in c.). De manera que «en lo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera» (I, 2, 3 ad 2).

Dios, en la creación, no sólo da el ser y lo conserva, sino que continúa su acción influyendo en el obrar de las criaturas. Sin embargo, podría pensarse, como se sostiene en muchas posiciones modernas, que

«al decirse que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas obran. Más esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego, parece que después ya no obra en las criaturas al obrar éstas» (STh I, 105, 5, ob. 3).

El Aquinate responde a esta dificultad presentando, de este modo conciso, su tesis central sobre la relación entre el obrar de Dios y el obrar de la criatura:

«Dios no sólo da las formas a las cosas, más también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones» (STh I, 105, 5 ad 3).

Justifica esta tesis, por una parte, afirmando que

«obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas». Lo contrario, el negar el carácter de verdaderas causas de las criaturas, no es posible defenderlo. «En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que este comunique a su efecto la virtud de obrar» (STh I, 105, 5 in c.).

La intervención divina en la acción de las criaturas, al igual que la creación y la conservación por Dios de las mismas, se explica, como indica Santo Tomás en otro lugar,

«no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad» (STh I, 22, 3 in c.).

Debe tenerse en cuenta asimismo que Dios crea y actúa en el mundo, pero no necesita de él, ni de nada ni de nadie.

«El obrar a impulsos de alguna indigencia es exclusivo de agentes imperfectos, capaces de obrar y de recibir. Pero esto está excluido de Dios, el cual es la generosidad misma, puesto que nada hace por su utilidad, sino todo solo por su bondad» (STh I, 44, 4 ad 1).

Añade nuestro autor que tampoco puede negarse el obrar creatural:

«En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada tales potencias. Más aún, de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos lo seres».

Continúa argumentando que, por otra parte, el mismo obrar de la criatura exige que Dios actúe como Causa primera. Obra en todo el que obra y es su causa en el triple sentido de causa final, causa eficiente primera y a modo de causa formal.

«En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios,

síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin».

En segundo lugar, Dios obra en toda acción de la criatura como Causa eficiente primera, porque

«es claro asimismo que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; resultando de aquí que Dios es causa de las acciones de todos los agentes».

En tercer lugar,

«Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser (...) al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual éstos se manifiestan».

Dios, actúa, por tanto, no formalmente, como causa formal, sino eficientemente, en cuanto que da todas las formas, las conserva y las aplica a la acción. Hace pasar a las cosas del estado de potencialidad de obrar al de actualidad, que tienen cuando obran, y en el modo concreto que lo hacen.

Por último, añade Santo Tomás:

«Como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas» (STh I, 105, 5 in c.).

Todo ella muestra que Dios actúa como Causa primera y todo agente creado como causa segunda. La moción divina penetra en lo más profundo de la acción dándole lo que tiene de ser, y, por tanto, esta acción de la criatura procede totalmente de Dios, como Causa

primera, pero asimismo procede de la misma criatura, como causa segunda, que es así también agente. De manera que

«Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causa segunda» (STh I, 105, 5 ad l).

La acción de la criatura procede, por tanto, de dos agentes: de la misma criatura, que realmente obra, y de Dios, que actúa para toda acción de la criatura.

«La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo» (STh I, 105, 5 ad 2).

Queda así salvado el carácter de auténtica y total causa de la criatura -negado por el ocasionalismo-, que actúa como causa segunda. También el que Dios sea auténtica y total causa del obrar de la criatura, porque lo es como Causa primera, de manera que no hay ninguna actividad que no reciba su influjo.

En definitiva, como dice Santo Tomás de un modo más conciso y sintético, las criaturas al actuar por su propia virtud son movidas por Dios, porque

«Dios es causa de toda acción: en cuanto da la facultad de obrar, en cuanto la conserva, en cuanto la aplica a obrar, y en cuanto en virtud suya obra toda virtud. Y si a esto añadimos que Dios es su propio poder de obrar, y que está dentro de cada una de las cosas no como parte constitutiva, sino como conservador de su ser, se sigue que Él obra inmediatamente en todo el que obra, sin excluir el obrar de la voluntad» (De Potentia, q. 3, a. 7 in c.).

Se desprende que este influjo activo de Dios sobre las causas segundas es inmediato, porque da la eficacia actual a la causa segunda, y así Dios interviene directamente en la acción. Dios no se limita a dar el poder de obrar, sino que interviene asimismo en las mismas acciones hasta el final. También es físico, porque actúa como causa eficiente con su propia acción, no de una manera atractiva o persuasiva sobre cada acción del agente creado para que éste actúe, sino real y eficazmente. Por último, es anterior por

naturaleza a la acción, al igual que la causa es anterior naturalmente a su efecto.

El influjo previo de la Causa primera, aunque continúa después, es el que hace que obren las causas segundas. Por este carácter de ser previo se ha denominado a este influjo divino «premoción», término que no fue utilizado por Santo Tomás, porque, en realidad, no es más que una explicitación de esta propiedad, ya que la moción siempre es previa. Él mismo lo declara:

«La moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa» (Summa Contra Gentiles, III, c. 149).

La criatura depende de Dios, tanto en su ser como en su obrar. La dependencia es constitutiva de la criatura. Declara el Aquinate:

«Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a ser, sino que también lo produce en ellas mientras son, conservándolas en el ser; e igualmente no sólo les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas». Tanto es así que «si cesara la influencia divina, cesaría toda operación» (Summa contra Gentiles, III, c. 67).

Dios obra en y por todas las causas segundas. Dios actúa como Causa primera y todo agente creado, incluida la voluntad libre del hombre, como causa segunda, subordinada a la primera.

«Ya en la misma ejecución, Dios se relaciona inmediatamente de alguna manera con todos los efectos, pues todas las causas segundas obran en virtud de la causa primera, de tal modo que parece obrar en todo, porque pueden serle atribuidas todas las obras de las causas segundas, como se atribuye al artesano la obra del instrumento, pues es más propio decir que el cuchillo es obra del artesano, que obra del martillo» (Compendium Theologiæ, c. 135, 274).

Con su moción, análoga a las mociones creadas, e incomprensible para nosotros, Dios obra como sirviéndose de las causas segundas.

Los grados de ser

La doctrina del ser de Santo Tomás también permite explicar los grados de perfección, que aparecen en la escala de los entes, ordenados de menor a mayor perfección, no como concreciones o determinaciones categoriales, sino como distintas participaciones del ser. Lo que puede considerarse como otra tesis nuclear del tomismo, la que habría que añadir a las XXIV Tesis tomistas, al igual que las del bien, el ser y el ejemplarismo agustiniano,

Como ha indicado Canals, «nada de cuanto en la Escala de lo seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la ‘"naturaleza cognoscente", ni la "naturaleza intelectual", pueden ser adecuadamente concebidas por "diferencias" genéricas o específicas, como determinaciones de la sustancia. Se trata de "grados" en la más y más perfecta participación del "esse"» (Canals, 1981, 20).

Santo Tomás relaciona de este modo a los grados «viviente» e «inteligente», que en cuanto tales comportan la remoción de lo material y potencial, con el ser. En la Suma teológica lo hace contestando a la siguiente objeción a la afirmación de que en Dios están las perfecciones de todos los entes:

«El viviente es más perfecto que el ente, y el inteligente lo es más que el viviente. Luego, vivir es más perfecto que ser, y saber es más perfecto que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo ser. Luego, no tiene en sí la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones parecidas» (STh I, 4, 2, ob. 3).

El viviente es más perfecto que el que sólo es ente, y carece de vida; y el que tiene una naturaleza cognoscente intelectual es más perfecto que el viviente carente de inteligencia.

A pesar de ello, se puede sostener que en Dios, aunque sea el mismo ser, se hallan las perfecciones de todo, que es universalmente perfecto, porque, como responde Santo Tomás,

«Dionisio dice en el capítulo V de Los nombres divinos que el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la misma sabiduría, aunque el viviente es más perfecto que el ente sólo, porque además de viviente es también ente; y el inteligente es ente y viviente, si se consideran según que se distinguen por la razón. Así, pues, aunque el ente no incluya en sí al viviente y al inteligente, porque no es preciso que todo aquello que participa del ser, participe el mismo del ser en todos sus grados; sin embargo, el ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltarle a quien es el mismo ser subsistente» (STh I, 4, 2 ad 3).

Teniendo en cuenta que la perfección suprema de ser, que es el que hace que algo sea ente, viviente e inteligente, es preciso sostener que la mayor universalidad del concepto de vida respecto al de inteligente, y del concepto de ente repecto a ambos, ello no supone una mayor potencialidad a modo de género, sino una mayor perfección y en todos sus grados.

Si consideramos el ser, la vida y la sabiduría en su concepto esencial nos aparecen en una perspectuiva aparentemente inversa con que se nos muestran las perfecciones de ser, vivir y entender en la escala de los entes, porque hay que reconocer que el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la sabiduría.

La doctrina del ser como acto y perfección permite, por tanto, la superación de la antinomia por la que la vida y la inteligencia se presentaban situados por encima del ente, ya que éstas están constituidas por la propia perfección y actualidad del ser mismo.

Si el ser no fuese más profundo que el vivir, quedaría, entonces, sin explicar la vida. Igualmente si el vivir no fuese más fundamental que el entender, quedaría el espíritu desvirtuado. Por ello, esta doctrina del ser permite superar las escisiones que se dan a veces entre la vida y el espíritu, y los enfrentamientos entre "naturaleza", vida y espíritu, que se encuentran en otras concepciones.

19

La emanación vital

Desde esta comprensión de los grados de perfección de la escala de los entes, Santo Tomás ofreció una metafísica de la vida, que se encuentra expuesta sintéticamente en dos textos. En el primero, el capítulo 11 del libro IV de la Summa contra Gentiles, sitúa los distintos entes según la perfección de sus operaciones.

Para su profunda comprensión, es útil tener en cuenta esta observación sobre la bondad de la operación, señalada en el siguiente pasaje de la Suma:

«El primer ser de las cosas es el ser substancial por el que decimos que las cosas son entes en sentido absoluto y buenas de algún modo. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos que son buenas en sentido absoluto y entes de alguna manera» (STh I, 5, 1, ad 1).

El ser substancial, por el que el ente es en acto, no confiere las últimas perfecciones del ente, que son accidentales. De ahí que el ente substancial no puede denominarse ente bueno de modo absoluto, sino de alguna manera, la de la substancia. En cambio, el ente finito puede denominarse bueno absolutamente en cuanto perfeccionado por los accidentes, actos últimos.

A esta perfección última, que se adquiere al obrar, se tiende por la propia naturaleza.

«De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma» (STh I, 5, 5 in c.).

Estos agentes imperfectos obran en razón de su imperfección entitativa para remediarla. De manera que puede decirse, con el Aquinate, que

«hay algunos agentes que simultáneamente obran y reciben los cuales son agentes imperfectos. A estos les compete el que aún al obrar ellos intenten adquirir algo» (STh I, 44, 4 in c.).

Esta última indicación se explica, porque se concibe la operación en cuanto tal como ordenada a difundir la propia perfección. La imperfección de la criatura es la que hace que esté dirigida a la perfección propia del sujeto que obra. Por ello, advierte el Aquinate:

«La inclinación de las cosas naturales es doble: a ser movida y a obrar. La inclinación de su naturaleza a ser movida es inclinación encorvada en sí misma (...), pero la inclinación de su naturaleza a obrar no es encorvada en sí misma (...), sino que busca el bien de lo generado, que es su forma, y además el bien común, que es la conservación de la especie» (Quodlibet, I, q. 4, a. 8, ad 3).

En la inclinación al movimiento y a la acción, debe distinguirse entre la propia del ente en potencia en cuanto está en potencia, y la inclinación del ente en acto a difundir su propia perfección. De ahí que este último sentido de la acción no puede situarse en cuanto tal en una categoría de lo finito e imperfecto. La acción de las criaturas, que pertenece al orden categorial o predicamental, no es más que una limitación de la operación en cuanto tal. Esta reducción impide que la operación no sea absolutamente una efusión donante, propia del acto en cuanto tal, pues

«es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según le es posible. Con lo cual todo agente obra según que es en acto. Y obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto» (De Potentia, q. 2, a. 1, in c.).

En este texto sobre la gradación de los entes, ésta se hace según los grados de perfección de la operación, que se nota por el grado de intimidad del efecto que produce.

«Debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza tanto más íntimo es lo que de ella emana»

Desde esta perspectiva se advierte:

«En todas las cosas, los cuerpos inanimados ocupan el último lugar, y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo en su especie y cualidad».

Los entes sin vida ocupan el lugar inferior en la escala de los entes, por no poseer una unidad interior activa, que se despliegue en una acción inmanente. Sólo emana algo de ellos, por la acción transitiva de otro ente. En el modo de su actividad manifiesta una extroversión completa.

Los cuerpos animados siguen a los inanimados.

«Entre los cuerpos animados, el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que el "humor" interno de la planta se convierte en semilla, y ésta confiada a la tierra, se desarrolla en planta. Esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los entes que se mueven a sí mismos para obrar, en cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada».

En la vida vegetativa, el primer grado de vida, se da ya un primer indicio de interioridad. La planta genera la semilla, emanación que surge de su propia savia, y que asegurará la permanencia de su especie.

Este modo de emanación no es perfecto.

«La vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo, lo que emana saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor y después en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez, se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta».

Esta generación, que se da también en los animales, es imperfecta todavía, porque, por una parte, el fruto de la planta se exterioriza; por otra, porque, «reflexionando atentamente, se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que el humor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición». La exteriorización, en la generación vegetativa, se da en su inicio y en su fin.

Añade Santo Tomás:

«Hay otro grado de vida superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria».

La vida sensitiva muestra una menor exteriorización y, con ello, un progreso en la posesión de los principios internos, que posibilitan la emanación. Por esta menor dependencia de lo exterior, este grado inmediato de vida posee una mayor autonomía. Con la emanación propia de esta vida animal, el conocimiento sensible, se poseen otras formas, distintas de la propia, que condicionarán la acción. El ámbito vital se ampliará, no quedará limitado en un espacio como las plantas, ni a estar constreñido o arrinconado en el espacio.

Hay también con el conocimiento sensible una mayor interioridad. Aunque su fruto, las imágenes sensibles, se han constituido exteriormente, por originarse por un estímulo exterior, y no se perfeccionan ya en el exterior del animal, sino que se continuan en la imaginación, pasando, por último, a almacenarse en la memoria sensible. Se empieza así a vencer el espacio y el tiempo.

No obstante, tampoco la interiorización es completa.

«En cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma, luego, este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuando más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro».

Hay más inmanencia o interioridad que en la vida vegetativa, pero, por ser distintos su principio y su fin, no es perfecta.

En la vida sensitiva no es posible, por ello, la reflexión de sus potencias sensitivas, de actuarse a sí mismas. Pero

«hay un grado supremo y perfecto de vida, que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse».

El modo más alto de vida, se manifiesta en la vida intelectual, que tiene, en cambio, el poder de reflexionar. El viviente, con él, adquiere el poder de ser dueño de su propio juicio, y, por tanto, de ser dueño de sus designios. Ahora, tanto la actividad y su perfección son interiores. La operación no está «alienada» con en todos los demás entes, que carecen de la perfección intelectual.

La vida intelectiva se desarrolla en el interior, en la intimidad. Sin embargo,

«en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible» (Suma Contra Gentiles, IV, c. 11).

Como explica Santo Tomás, en otro lugar,

«nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes, ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí mismo, a saber, de las que no existen en él, antes de tal abstracción, pero su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes (...) y así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe» (De veritate, q. 10. a. 8 ad 1).

En el alma humana hay una disposición para conocerse conscientemente, para poseer intelectualmente su ser, a modo de un hábito. Este conocimiento habitual no se refiere al concepto del alma, no pertenece a la línea de la esencia, sino a su existencia y singularidad.

Esta disposición se actualiza en el acto de pensar.

«Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe» (De veritate, q. 10, a. 12, ad 7).

En todo pensamiento en acto está implicada la percepción intelectual inmediata de la existencia del yo pensante, de la mente misma, la conciencia intelectual no objetiva de su propio ser. El juicio en que se afirma la existencia propia, aunque su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción, proporciona una evidencia privilegiada, porque constituye a la propia conciencia en acto.

El alma por ser una substancia inmaterial, por subsistir en sí misma y, por tanto, por tener un ser propio, no compartido con la materia, posee este ser de modo consciente, está presente a sí misma. Indica que

«volver a su esencia (redire ad essentiam) no significa otra cosa que el subsistir una cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto tiene ser en sí misma, se dice que vuelve sobre sí misma» (STh I, 14, 2 ad 1).

Sin embargo, por su emplazamiento límite en las substancias inmateriales, al igual que su intelectualidad, su inteligibilidad propia es imperfecta. No se manifiesta de un modo puramente espiritual.

Su entendimiento es potencial con respecto a los inteligibles, pero conserva cierta actualidad, la inteligibilidad en hábito. Por ello, puede decirse que «la mente misma es inteligible en acto, y según esto le compete el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto» (De veritate, q. 10, a. 6 in c.). Esta inteligibilidad es la que fundamenta su intelectualidad.

Continua explicando Santo Tomás en este pasaje de la Suma contra gentiles:

«La vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse, porque se conoce en sí mismo, es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última

perfección, porque aunque el concepto sea en ellos totalmente intrínseco, sin embargo, no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifica el entender o concebir y el ser» (Summa contra gentiles VI, c.11).

En este segundo grado de vida intelectual, se da una mayor autonomía. Hay una más plena interioridad, porque la emanación de esta vida intelectual no procede ya del exterior. Desde el principio, el ángel goza de la plenitud de la sabiduría debida a su propia naturaleza. No obstante, no en un grado que se alcance la perfección total, ya que lo concebido o entendido, a pesar de su inmanencia perfecta, no es su misma substancia. En él, no se identifica el entender con su ser.

Concluye, por ello, el Aquinate:

«Luego, la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, y así es preciso que en Dios se identifique el concepto con su divina esencia».

Con esta identificación, se llega al último y perfecto grado de vida, a la vida perfecta, en la que hay una plena unidad o una autonomía perfecta.

Precisa a continuación:

«Denomino concepto a lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida. Concepto que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos, ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y que la voz exterior significa; por eso, el concepto se llama verbo interior, que es significado por el verbo exterior»

La primera distinción la justifica así:

«Se ve ciertamente que dicha intención no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su concepto, lo que hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación, de ahí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas».

La segunda, del siguiente modo:

«Y que el concepto tampoco se identifica con nuestro entendimiento, lo vemos porque el ser de ella consiste en el mismo entenderse, en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender». En cambio, «como en Dios se identifican el ser y el entender, el concepto y el entendimiento son en Él una misma cosa. Y como el entendimiento y la cosa entendida se identifican también en Él, porque entendiéndose a sí, entiende todo los demás, resulta, pues, que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y el concepto son lo mismo».

Concluye finalmente, con esta exposición sintética:

«Dios se entiende a sí mismo. Más lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento al entenderse a sí mismo, existe no sólo como identificado con su esencia, sino también en el entendimiento aprehendido por él. Es necesario, pues, que Dios exista en sí mismo como lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es el concepto o el verbo. Así pues, en Dios, que se entiende a sí mismo, existe el Verbo de Dios a modo de Dios entendido: como la palabra de la piedra existe en el entendimiento como piedra entendida. Por esto se dice en Juan I, 1: "el Verbo era Dios"» (Summa contra Gentiles, IV, c. 11).

El conocimiento

En todo entendimiento hay, no obstante, una cierta unidad. Aristóteles había establecido que el cognoscente y lo conocido en acto son uno. La actualización del entendimiento posible, o de la potencia intelectual del entendimiento, no es más que el convertirse en algo «uno» el intelectual y lo inteligible, el sujeto inteligente y el objeto entendido. Por ello, afirma Santo Tomás que «lo inteligible en acto es el entendimiento en acto» (Summa contra Gentiles, I, c. 51).

Por esta unidad, puede decirse que «el inteligente y lo entendido en la medida que de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es entender» (De Veritate, q. 8, a. 6, in c.).

Esta estricta unidad hace que en el acto de entender no pueda hablarse propiamente de sujeto y objeto, del inteligente y de lo entendido. Únicamente es posible mantener la distinción clásica de sujeto-objeto, en cuanto uno y otro existen en potencia.

El entendimiento es sujeto en cuanto es intelectual en potencia, y necesita, para constituirse en intelectual en acto, de la «información» de lo inteligible. Santo Tomás compara este carácter potencial del entendimiento humano, en el género de las substancias intelectuales, con el de la materia prima, en el de las substancias sensibles, porque el entendimiento en cuanto potencia o sujeto carece de toda forma inteligible.

Este contenido inteligible está a su vez en potencia en lo sensible, que en este sentido es objeto. Para pasar al acto necesita ser abstraído por el entendimiento agente. Por lo inteligible en potencia, que incluyen las imágenes de los entes materiales -ya que éstos no son inteligibles en acto por su materia que los individualiza-, hace que, como declara Santo Tomás

«sea preciso poner una virtud en el entendimiento, que haga inteligibles en acto, por abstracción de las condiciones materiales. Y, por esto, es necesario poner el entendimiento agente» (STh I, 79, 3 in c.).

Con la introducción infundada del esquema dualista sujeto-objeto, resultado de la suposición de que el conocimiento es pasivo, de que es intuición, se olvidó asimismo que conocer es ser. Canals, citando a Cayetano, el gran comentarista de Santo Tomás, escribe: «Cayetano invita a elevarse a aquel más alto orden de cosas y entrever "cómo el entendimiento, procediendo de la potencia al acto, no procede sino a la perfección de su ser, y como el entender no es otra cosa que su ser, y la especie, la forma según la cual es aquel ser" (In De Anima, II, c. 5.)» (Canals, 1987, 290, n. 15).

Comenta Canals que «la invitación a elevarse al "más alto orden de cosas", en el que se alcanza a concebir formalmente el alma cognoscente y la naturaleza propia del conocer sensible y del entender, viene expresada por él en la afirmación, luminosa y sintéticamente comprensiva, según la cual "sentir y entender, no son sino cierto ser"» (Ib. 301).

Para comprender adecuadamente la observación de Cayetano, hay que tener en cuenta que «no es equivalente la consideración del entendimiento incluso "en acto segundo" y su consideración "en cuanto cognoscente"; aquella primera consideración atiende a su existencia en el sujeto operante, mientras que la segunda atiende a su relación con lo conocido. Entitativamente el entender es una cualidad del sujeto, "cognoscitivamente", por ella, el cognoscente es, no sólo él mismo, sino también todo lo que conoce» (Ib. 300, n. 24).

La profunda indicación de Cayetano de que para Santo Tomás «sentir y entender no son sino cierto ser» (In De Anima, II, c. 5.) es asimismo necesaria para «la comprensión auténtica, y por ello no idealista, de la afirmación aristotélica según la cual el alma es "de algún modo -es decir, en cuanto cognoscente- todas las cosas que son"» (De Anima, II, c 8, 431b 2)» (Ib. 298).

Toda la doctrina del conocimiento de Santo Tomás -que fundamenta un realismo no intuicionista, o una teoría que no implica que el

entender en cuanto tal requiera pasividad, como ha evidenciado claramente Canals-, se puede sintetizar en dos tesis nucleares.

La primera tesis es la del carácter locutivo del entender, o que el concepto o verbo mental surge del entender en acto por este mismo acto. Esta locución intelectiva no es un acto distinto, sino que pertenece intrínsecamente al mismo acto intelectivo. El entendimiento es, por tanto, activo o creativo, porque, como afirma explícitamente Santo Tomás, «lo entendido, o la cosa entendida, se comporta como algo constituido y formado por el entender» (De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 9, ad 6).

La actividad locutiva se fundamenta ontológicamente en el mismo entendimiento en acto.

«El verbo mental no surge de nuestro entendimiento sino en cuanto éste existe en acto: pues simultáneamente es existente en acto y está ya en él el verbo concebido». La palabra mental no emana «según el brotar de la potencia al acto, sino que es al modo como surge el acto del acto, como el resplandor de la luz» (Summa contra Gentes, IV, c. 14.).

La segunda tesis es que este verbo mental es lo entendido. También formulada por Santo Tomás al indicar que «lo entendido en el inteligente es el concepto o el verbo» (Ib. IV, c. 11.).

Ambas tesis se encuentran articuladas en este otro texto del Aquinate:

«Siendo el verbo interior aquello que es entendido, y no existiendo en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo interior requiere siempre el entendimiento en su acto, que es el entender» (De Veritate., q. 4, a. 1 ad 1.).

Las dos tesis capitales sobre el entendimiento, redescubiertas por Canals, presuponen, en primer lugar, que la presencia intíma del espíritu en su ser es anterior y originante de la intelección. La locución intelectual está inseparablemente unida a la autoconciencia. El alma humana, por ser una substancia inmaterial, aunque por su propia naturaleza deba informar al cuerpo, es subsistente, posee un ser propio. Por ello, es inteligible para sí

misma, sin necesidad de recibir nada de fuera, aunque de un modo propio.

Esta manera de autoconocimiento del espíritu humano es el del conocimiento habitual de sí mismo, o una disposición permanente, con anterioridad a toda intelección, que se actualiza en el acto de entender.

No obstante, esta última operación no constituye el conocimiento de sí mismo, ya que basta para ello la sola presencia del alma. Además este conocimiento de sí, no es una intelección, una evidencia objetiva de la misma esencia del alma, sino únicamente una percepción intelectual de su existencia.

La inmaterialidad, la subsistencia en sí mismo y la autoconciencia coinciden. Santo Tomás llega a afirmar que «si una arca pudiese subsistir en sí misma, se entendería a sí misma, puesto que la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad» (De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 1, ad 12.). Inteligibilidad propia e intelectualidad de las esencias se identifican formalmente. Sin embargo, en el hombre, por su estructura sensitivo racional, sólo posee una inteligibilidad «habitual», una disposición parecida a la de un hábito cognoscitivo, que le proporciona una experiencia existencial de sí.

La conciencia de sí tiene un papel fundamental en la intelección. La autopresencia intelectiva, aunque sea mínima -porque el espíritu humano ocupa la última posición en la escala de las substancias espirituales, y su participación en el ser es la menor en el supremo grado de vida intelectual-, es necesaria para explicar la intelectualidad propia del entendimiento humano, potencia intelectual, o capacidad receptiva respecto a los inteligibles, que han tenido que ser abstraídos de las imágenes. Si no se tiene conciencia de sí, no se puede asimilar de un modo consciente y objetivo ninguna esencia.

El segundo presupuesto de las tesis centrales de la doctrina del conocimiento tomista -la locución intelectiva y la interioridad de lo entendido-, es la afirmación de la apertura del entendimiento. El conocimiento intelectual no está encerrado en sí mismo, porque es manifestador de la realidad. El entendimiento en acto constituye un concepto, y en este decir interno, que es una «palabra» expresada,

se entiende la realidad: «La intelección (...) ha de ser comprendida como una patentización del ente desde la fecundidad del espíritu» (Canals, 1987, 274).

Santo Tomás no acepta el postulado de la intuición intelectual, de la pasividad del entender, ni tampoco el esquema dualístico del conocer. Ello le permite fundamentar un realismo no intuicionista, que puede denominarse «realismo pensante», porque implica la comprensión del entender como actividad, como la constitución del concepto, verbo o palabra mental, y que con este decir se expresa la realidad, lo que las cosas son. Declara el mismo Santo Tomás:

«Tal concepción, o verbo mental (...) nace de algo y representa algo otro. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida» (De Potentia, q. 8, a. 1 in c.).

Todos estos principios nucleares sobre el conocimiento, por su importancia capital, merecen, como las proposiciones citadas sobre el bien, el ser, el ejemplarismo y los grados de ser, agregarse a las XXIV Tesis tomistas. Incluso podría decirse que con más derecho que otras muchas, por su carácter de principios metafísicos fundamentales.

21

La autonomía vital

En un segundo pasaje expone Santo Tomás la metafísica de la vida, pero ocupándose de otra dimensión, que se encuentra en todos los niveles de participación del vivir. Se encuentra en el Tratado de Dios Uno de la Suma Teológica,el artículo tercero de la cuestión dieciocho, donde gradúa los vivientes por sus inclinaciones, que siguen de la posesión de la forma.

En el primer artículo de esta cuestión, comienza caracterizando la vida como movimiento espontáneo. En otra obra, la caracteriza también como grado de ser, comentando un pasaje de Aristóteles, en el que desarrollando la explicación de que el principio que confiere la perfección de vivir es el alma, dice: «El alma es para los vivientes la causa del ser; pues por el alma viven, y el mismo vivir es el ser de los vivientes» (In De Anima, 2, lect. 7, n. 319). Escribe el Aquinate en el artículo segundo de esta cuestión de la Suma:

«El nombre de vida se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se se muevan a sí mismas. Pero no fue impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, vivir no es otra cosa que ser en tal naturaleza» (STh I, 18, 2 in c.).

Tanto en el lenguaje corriente como en los lenguajes científicos, el término «vida» adquiere muchísimos significados. Ello no implica una equivocidad de este nombre, sino una analogía. En una primera consideración, la vida se puede caracterizar por el movimiento espontáneo. El viviente es el ente, que, por su naturaleza, tiene el poder activo de moverse a sí mismo para realizar sus operaciones.

La vida como grado de perfección, que aparece en la escala de los entes, no significa propiamente una determinación que pertenezca a alguna categoría de la entidad, sino una participación del ser. La vida como perfección hay que entenderla como un grado de ser. Si

para los vivientes el vivir es su ser, la vida humana tendrá que ser concebida como la perfección propia del ser que posee el hombre.

Esta comprensión formal y analógica de la vida le permite presentar, en el artículo tercero de la cuestión citada, los distintos grados de posesión del vivir, que es el ser, según diferentes niveles de autonomía. «Si la vida se atribuye a los entes que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuando con mayor perfección convenga esto a un ente, tanto más perfecta será la vida que hay en él». Según el tipo de autonomía en el obrar aparecerán varios grados de vida.

Para establecerlos, hay que examinar el fin de las operaciones de los diferentes vivientes, la forma por la que obran y la ejecución de la acción, porque

«en los entes que se mueven y son movidos se encuentran tres elementos por este orden. Ante todo, el fin, que es el que mueve al agente; el agente principal, que es el que obra por su forma, si bien en ocasiones lo hace por medio de algún instrumento que, sin embargo, no obra en virtud de su forma propia, sino a impulso del agente principal, de suerte que al instrumento sólo corresponde la ejecución del acto»

-El primer grado de vida lo ocupan los vegetales.

«Hay algunos entes que se mueven a sí mismos, pero no en orden a una forma ni a un fin, que esto se lo da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, y tales son las plantas, que, en virtud de una forma infundida por la naturaleza, se mueven a sí mismas desarrollándose y marchitándose».

Los vegetales no son más que ejecutores. En las plantas, el fin de sus acciones no lo han concebido, sino que está fijado de antemano por la naturaleza; igualmente la forma que determina su acción no es adquirida, sino dada por la naturaleza. Solamente se mueven a sí mismas en cuanto a la ejecución del movimiento, que sigue un plan propio de la especie.

-El segundo grado de vida es el de los animales, que poseen ya una mayor autonomía en su acción.

«Hay otros entes que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino además, para adquiririr la forma que le da origen. Y de esta clase son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no aneja a la naturaleza, sino adquirida por sus sentidos; por lo cual cuanto más perfectos sean éstos, con tanta mayor soltura se mueven. Por esto vemos que los que no poseen más que el sentido del tacto, como las ostras, sólo ejecutan movimientos de dilatación y contracción, muy poco superiores a los de las plantas, y, en cambio, los que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está en contacto con ellos, sino también lo distante, recorren el espacio con movimiento progresivo».

Por los sentidos, los animales poseen la forma activa, que la tienen como propia, a pesar de que ha venido de afuera. Por ello, a mayor número de sentidos y a mayor perfección de los mismos, se posee una más plena autonomía.

«Pero si bien esta clase de animales se procuran con sus sentidos las formas que les sirven de principio para sus operaciones, no son ellos, sin embargo, los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma que perciben sus sentidos».

En la vida animal, el fin no es concebido, viene determinado por la naturaleza, ni tampoco lo conoce ni juzga.

-El tercer grado de vida, al que pertenece el hombre, supone un mayor enriquecimiento en la actividad autónoma, ya que

«por encima de estos animales están los entes que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce y subordinar ésto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los entes dotados de entendimiento que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos».

Añade Santo Tomás:

«En prueba de lo cual vemos cómo en el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas, las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento. Cosa que, por lo demás, ocurre también en las artes, pues se observa, por ejemplo, que el arte a que corresponde el empleo de una nave, que es el arte de navegar, da reglas al constructor, y éste al que se limita a ejecutar el proyecto» (STh I, 18, 3 in c.).

En estos entes, el fin es determinado por su inteligencia, que mide los medios y los fines, y los coordina. La forma por la que obra se la confiere también su inteligencia, y ejecuta sus acciones por sí mismo. Esta mayor autonomía se debe, por tanto, al entendimiento. Como ha notado Canals, desde la perspectiva de la actividad apetitiva, «la imagen intencional expresa, emanación de la actividad natural del viviente consciente como tal, pasa a ser considerada como un nuevo y más alto principio "formal", al que sigue, como inclinación vital, el apetito o inclinación consciente del viviente como tal» (Canals, 1987, 603).

Sin embargo, continúa explicando el Aquinate, «aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algunas cosas, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los primeros principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer y, por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido».

En esta vida intelectiva no hay una autonomía perfecta. Aunque la inteligencia tenga sus fines, siempre se trata de fines particulares o relativos a tal acción o tal momento, no son el fin último o supremo. No se trata de una vida plenamente autónoma, porque le son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios y la inclinación al fin último. A la vida intelectiva humana le es dada por naturaleza su ordenación a la verdad y al bien, ordenaciones generales irrenunciables.

Este último grado de vida, concluye Santo Tomás, conduce a la vida suprema, a Dios.

«A aquel cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de vida. Pues tal es Dios, y, por tanto, la vida alcanza en Dios, el grado máximo. Por esto, Aristóteles en libro XII de la Metafísica (11, 7, 7, 1072b 27), asentando que Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto» (STh I, 18, 3 in c.).

Si se compara todo este pasaje con el anterior de la Contra Gentiles, parece que exista una cierta oposición entre ambos. Como indica Canals, «mientras el texto de la Contra Gentiles presenta también los niveles de perfección de la vida, y también, entre ellos, precisamente la vida según la inteligencia, hasta su grado supremo en el ser divino, como grados de perfección de la naturaleza del ente, el texto de la Summa Teológica, por el contrario, establece como un contraste entre lo poseído "por la naturaleza" y lo obrado "vitalmente", hasta el punto de ofrecerse, como distintos y contrapuestos, lo que el viviente posee por naturaleza y lo que realiza vivamente según lo adquirido por el conocimiento sensible o el conocimiento intelectual, aunque no poseído todavía en virtud de la naturaleza misma».

Ciertamente, en este último pasaje, «las formas de lo conocido no son mencionadas como expresadas por la actividad vital de la conciencia en el nivel sensible o en el nivel intelectual; sino que son presentadas como principio de actividades según tales formas; e incluso la iniciativa del viviente en el establecimiento de la ordenación a ciertos fines, hecha posible por la posesión de las formas intelectualmente conocidas» (Canals, 1987, 606).

Se tendrían así dos conceptos distintos de vida. «En el primer texto, pues, la vida pertenece a la naturaleza del ente como su perfección, y esto se afirma incluso de la vida según la inteligencia o naturaleza intelectual; en el segundo texto la vida parece definirse por la independencia y superioridad respecto de las operaciones propias de la naturaleza»

Sin embargo, no es posible esta equivocidad, ni la oposición entre los dos pasajes, porque, entonces, en el de la Suma Teológica, «Santo Tomás hubiera debido concluir excluyendo la naturaleza del ser divino para afirmar éste como sola y exclusiva libertad activa».

Como continúa explicando Canals, «en realidad, uno y otro texto hablan de la línea esencial (species) el primero, y de la línea de inclinación (pondus) y de orden (ordo) el segundo, en la escala de los grados del vivir constituidos, como por su modo íntrinseco, por la participación en el ser en distintos grados de independencia de la pasividad y receptividad de la materia, como potencia en la línea de la naturaleza corpórea»

No hay, por consiguiente, oposición antitética entre los dos pasajes, ni, por tanto, entre la naturaleza y la vida, ni entre el entendimiento y la libertad. «Lo que la comparación de los dos textos muestra es que sólo la inmaterialidad plena, que define la naturaleza intelectual, al abrir al viviente a un horizonte universal en la posesión de las esencias, posibilita en él una inclinación, no determinada por la naturaleza, sino surgida desde el núcleo de su conciencia infinitamente abierta a la realidad» (Canals, 1987, 607).

Por consiguiente, de la confrontación de los dos pasajes, se puede inferir, por una parte, que el conocimiento intelectual posibilita, tanto en Dios como en la criatura, la actividad libre. Afirma Santo Tomás:

«Toda la razón esencial de la libertad depende del modo de conocimiento (...) Si el juicio de la facultdad cognoscitiva no está en poder de alguien, sino que es determinado desde fuera de él, tampoco el apetito estará en su poder, y por consiguiente tampoco el movimiento u operación. Pero el juicio está en la potestad del que juzga según que puede juzgar de su juicio. Pero juzgar de su juicio es únicamente propio de la razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce el modo de tener de las cosas de las que juzga y por las que juzga. Po lo cual, la raíz de toda libertad está constituida en la razón» (De veritate, q. 24, a. 2 in c.).

Por otra parte, que en el significado analógico de vida, según la analogía de proporcionalidad propia, que se corresponde a la escala de los vivientes, que participan de la vida, se incluye «la unidad subsistente, la interioridad en el origen y el término de una operación inmanente, y la autarquía realizada en diversos niveles en las operaciones vitales. A la vida según la inteligencia, y teniendo su principio en la palabra mental como su emanación propia, le corresponde, en la línea tendencial o apetitiva, la

inclinación libre o voluntad en cuanto voluntad» (Canals, 1987, 608).

Sobre la primera conclusión del carácter natural de la libertad, explica Santo Tomás en la Suma Teológica:

«Hay entes que obran sin juicio previo alguno; por ejemplo, una piedra que cae y cuantos entes carecen de conocimiento. Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera, son todos los juicios de los animales. El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas».

Lo prueba con el siguiente argumento:

«Cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones de la retórica. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego, es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional» (STh I, 83, 1 in c.).

Según el Aquinate, la libertad o libre albedrío es el poder, radicado en la razón y más inmediatamente en la voluntad, de hacer o de no hacer, de hacer esto o aquello. Por ella, cada hombre ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo, se autoposee por su

voluntad o se autodetermina. Según Aristóteles, «libre es lo que es causa de sí» (Metafísica, I, c. 2, n. 9, 982b26). Es, por tanto, un medio de perfección en la verdad y en la bondad, aunque frecuentemente se la entiende como la pura licencia para hacer cualquier cosa, sea buena o mala.

Afirma el Aquinate que el acto propio de la libertad del hombre es la elección. Por ella, tiene la posibilidad de hacer lo adecuado o no hacerlo. En la libertad intervienen así tres elementos: la voluntad, como principio intrínseco; el fin: el bien propio; y un acto: la elección.

A este acto de la elección se opone toda coacción externa o interna, como las pasiones y los hábitos, La elección, o este modo de posibilidad, lo es respecto a los medios para conseguir un fin. Sin embargo, en relación a los fines verdad y bondad, no se posee este libre albedrío, porque se quieren de un modo natural y necesario.

Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás considera que este básico querer natural y necesario del bien supremo o fin último, en el que no hay elección, es un primer grado de libertad. Lo justifica indicando que

«la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo» (STh I, 82, 1 in c.).

Por consiguiente, esta tendencia natural y necesaria, que San Agustín incluso denominaba «libre albedrío», da razón del «deseo natural de felicidad» de todo hombre, de la aspiración a la perfección o de máxima plenitud. El ser humano no puede, por ello, dejar de querer ser feliz, de querer el bien. La tendencia más básica, natural y necesaria, es la de la felicidad. Todo hombre quiere siempre ser feliz.

En cambio, el libre arbitrio, en sentido propio, es un querer racional y electivo. Este segundo grado de libertad tiene su raíz en la razón. Se eligen los medios que llevan al fin.

«La elección no siendo del fin, sino de los medios, no puede hacerse sobre el bien perfecto o la felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por consiguiente, el hombre elige libremente y no por necesidad» (STh I-II, 13, 6 in c.).

Según Santo Tomás, la voluntad del fin último por sí mismo, de modo natural y necesario -el primer grado de libertad-, difiere, por tanto, del libre albedrío, la voluntad de los medios -segundo grado de la libertad-, en la racionalidad y en la elección. La primera libertad es querer el bien, la segunda es querer el bien elegido. Claramente dice el Aquinate: «El fin último de ningún modo puede ser objeto de elección» (STh I-II, 134, 3, in c.). Por consiguiente, «la elección difiere de la voluntad en que ésta tiene por objeto, hablando propiamente, el fin, mientras que la elección versa sobre los medios» (III, 18, 4, in c.).

Santo Tomás, sobre esta diferencia, establece la distinción entre dos modos de la voluntad.

«La voluntad (...) versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende absolutamente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin tiende de una manera condicionada, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin. Y, por ello, al acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo (...) es simple voluntad (...) voluntad como naturaleza; que es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por orden a otro (...) esto es voluntad consultiva (...) voluntad como razón» (STh III, 18, 3 in c.).

Con esta distinción, puede explicar que, en Cristo, no hubo contrariedad de su voluntad humana con la divina, salvando el realismo de su pasión, la libertad de su voluntad humana y su obediencia a Dios.

«Era voluntad de Dios que Cristo padeciese dolores y también la pasión y la muerte; más estas cosas las quería Dios no por sí mismas, sino por orden a un fin, la salvación de los hombres. Por tanto, se ve claro que Cristo, con su voluntad racional considerada como naturaleza, podía querer algo distinto de lo que Dios quería. Sin embargo, con su voluntad como razón quería siempre lo mismo que Dios. Lo cual queda de manifiesto en el texto: "no se haga

como yo quiero, sino como quieres tú". En efecto, con la voluntad como razón quería cumplir la voluntad de Dios, aunque con la otra voluntad quisiera algo distinto» (STh III, 18, 5 in c.).

No obstante, con respecto al fin último -con sus atributos de unidad, verdad, bondad y belleza, cuya posesión se identifica con la felicidad suprema-, también hay elección, en otro sentido. Debe quererse de modo racional y electivo la concreción o particularización del fin supremo, al que se tiende ya natural y necesariamente en su modo abstracto o general.

Según Santo Tomás,

«el fin último puede considerarse de dos modos; uno, refiriéndose a lo esencial del fin último, y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desearlo, porque todos desean alcanzar su propia perfección y esto es lo esencial del fin último. Pero respecto a la realidad en que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean riquezas como bien perfecto, otros desean los placeres y otros cualquier otras cosas» (STh I-II, 1, 7 in c.).

Debe tenerse en cuenta que la necesidad del fin último humano es más plena que la de los otros fines de su naturaleza. Por su carácter general, es querido siempre. Incluso cuando el hombre se aparta de su verdadero fin último concreto. A medida que los fines de la naturaleza humana son menos generales, van teniendo menor necesidad, en cuanto que pueden ser modificados accidentalmente por el hombre. En el desorden moral, el hombre desvía sus inclinaciones naturales, pervirtiendo su bondad, aunque únicamente de modo accidental.

De manera que el fin en general, o la tendencia a la felicidad abstracta, no es elegible por el libre albedrío, pero sí que lo es la determinación de esta finalidad última. El hombre debe querer a su fin último concreto, Dios, con libre albedrío. Este modo de la libertad, propia del hombre, implica, por tanto, la elección de los medios y del fin o bien supremo determinado, que, sin estar fijado, ya se desea por una tendencia natural y necesaria de una manera universal.

Para Santo Tomás, estos tres tipos de querer, por tener todos por objeto el bien -ya que son buenos los medios, que permiten alcanzar el fin, y el mismo fin, tanto en su modalidad universal como en la particular o ya fijada-, pueden denominarse libres. Incluso, al primero, porque el querer el bien necesariamente no remueve la libertad.

Necesidad y libertad no siempre se oponen. Lo opuesto de la libertad, en cuanto al fin general, no es la necesidad, sino la coacción externa, la fuerza exterior que violenta la voluntad del sujeto. En cambio, la necesidad se opone a la elección de los medios y del fin determinado, y, por tanto, al segundo grado de libertad, o al libre albedrío.

Sin embargo, tampoco la necesidad se opone absolutamente a la elección del fin concreto, porque puede darse en el hombre, un tercer grado de libertad, un nuevo modo de querer el bien. En este grado de libertad más perfecta, no hay posibilidad del bien y del mal, sino necesidad del bien y ya concretado. El libre albedrío del fin último concreto y el libre albedrío de los medios, viables por el deseo necesario del fin supremo o felicidad en general, tienden a querer necesariamente al auténtico fin particulizado, a reemplazar la posibilidad del bien por su necesidad.

En este tercer grado de libertad se querrá el fin concreto de modo necesario, pero también racional y electivamente, porque ha sido posibilitada por el libre albedrío humano. Por elección aparece una necesidad del bien concreto, que es así elegido, con la imposibilidad de elegir el mal. Es la síntesis integradora de los otros dos grados de libertad con respecto al fin último, una natural y necesaria y otra racional y electiva.

Durante su vida, el hombre puede siempre progresar en perfección de este querer racional, necesario y elegido del bien, acercándose a una necesidad absoluta, asemejándose así su libertad a la que tiene Dios, con respecto a su fin. Dios quiere el Bien supremo concreto, que es Él mismo, de forma natural, racional y necesaria. En cambio, en la vida humana, la libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, y, por tanto, de crecer en perfección o de perderla.

Con respecto al fin último y a los medios que conducen a él, la libertad, es esencialmente querer el bien, y su perfección es

quererlo sin posibilidad de apartarse de él, quererlo de modo necesario. Lejos de oponerse aquí la libertad y la necesidad, ésta ultima viene exigida en la voluntad del fin último y de los medios que conducen a él. En cualquier grado de libertad, se encuentra alguna necesidad. En el libre albedrío humano, junto con la elección y la posibilidad del mal, que lo constituyen, se da la inclinación natural y necesaria al fin último.

Hay que advertir que si la necesidad no fuese constitutivo esencial de la libertad con respecto al último fin, no podría decirse que Dios es libre con respecto al suyo. Por ello, afirma el Aquinate:

«La voluntad libremente apetece la felicidad, aunque necesariamente la apetezca. Y así Dios se ama a sí mismo con su voluntad libre, aunque necesariamente se ama a sí mismo» (De potentia, q. 10, a. 2 ad 5).

En Dios se cumple plenamente la esencia de la libertad con respecto al fin y no hay elección del bien último, sino necesidad.

«La voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, como nuestra voluntad quiere por necesidad el bien» (STh I, 19, 3 in c).

Cuando el hombre hace el mal, no obra, en sentido propio, con libertad. Si elige entre los diversos medios apropiados que conducen a su fin concreto, que ha sido también elegido, actúa con libre albedrío, con un cierto grado de libertad. En cambio, si no elige su verdadero fin último o toma los medios inadecuados, pierde en realidad la misma libertad del libre albedrío humano, que no es plena por incluir esta posibilidad de apartarse del fin supremo. De ahí que la elección, que otorga tal posibilidad de bien y de mal, no constituye esencialmente a la libertad del fin último en sí misma. El alma humana ocupa el lugar inferior de los espíritus en la escala de los seres. Su libertad es también la mínima de las libertades.

Declara Santo Tomás: «Querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, sino un cierto signo de ella» (De veritate, q. 22, a. 6, in c.). El libre albedrío humano conlleva imperfección, que no está en su libertad, sino en su limitación, que comporta una carencia de la misma. Además, si se remueve la posibilidad del mal, desaparece la imperfección del libre albedrío. En la medida en que el hombre va

eligiendo el bien, se va haciendo también más libre. La elección del mal es un desorden de la libertad y conduce a su pérdida. El mal quita la libertad y perjudica siempre a su autor. Optar por el mal es ir contra sí mismo y contra Dios.

La libertad humana no supone la indiferencia ante el bien y el mal. Por ser una participación de la libertad, es siempre un querer el bien y una aversión al mal. Incluso cuando elige el mal, busca el bien. En la mala elección, el mal es visto como un bien, aunque sólo sea aparente o parcial. Sin embargo, en este caso se obra contra la libertad. En cambio, con la buena elección, se pueder conseguir la liberación de la posibilidad de mal, el llegar a una casi necesidad del bien supremo y de los bienes que llevan a él y acercarse al ideal de quererlos necesariamente.

El grado de libertad humana, que implica la posibilidad del mal no es el propio de Dios. Si «el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal» (STh I, q. 19, a. 10, ob. 2), no se puede atribuir a Dios.

No obstante, si se remueve esta limitación, que conlleva la potencialidad y la posibilidad de querer el mal, hay que decir que el libre albedrío es un atributo divino. Declara explícitamente Santo Tomás:

«Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío» (STh I, 19, 10, in c.).

También Dios tiene libertad electiva, o no necesaria, porque

«se predica el libre albedrío respecto de lo que uno quiere sin necesidad y espontáneamente. En nosotros, por ejemplo, hay libre albedrío respecto de querer correr o pasear. Dios quiere sin necesidad los seres distintos de Él, por ello a Dios le compete tener libre albedrío» (Summa Contra Gentiles, I, c. 88.).

Por consiguiente, Dios no quiere de modo necesario lo que no es su propio fin. Tiene libre albedrío respecto a todo lo demás. Dios elige entre «cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea, igual que nosotros, sin pecar, podemos querer o no querer

estar sentados» (STh I, 19, 10 ad. 2), ya que ello es indiferente respecto al fin último.

Tan esencial es la elección, o el acto del libre albedrío, en el sujeto libre, que la tiene Cristo y también la poseen los bienaventurados, aunque ya no elijan entre el bien y el mal, sino siempre entre bienes, independientes del último fin. A la pregunta de sí Cristo gozó de libre albedrío, no pudiendo, no obstante, no pecar, contesta el Aquinate:

«Aunque la voluntad de Cristo está determinada al bien, no lo está, sin embargo, a este bien en concreto. Por tanto, Cristo, como los bienaventurados, podía elegir por su libre albedrío, ya confirmado en el bien» (STh III, 18, 4 ad 3).

El hombre

Las tesis que, en las XXIV Tesis tomistas, se dedican a la antropología son muy completas. Quizá habría que comenzar señalando la siguiente afirmación de Santo Tomás: El hombre es imagen espiritual de Dios.

«En el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen (...) por esto (...) puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios» (STh III, 32, 3 in c.).

Los otros entes son un vestigio de Dios. Sólo la persona es imagen de Dios.

«En todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen (...) ésta representa en semejanza específica, mientras que el vestigio representa como efecto, que imita su causa sin llegar a la semejanza específica» (STh I, 93, 6 in c.).

Explica asimismo el Aquinate que «para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es

semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra (...) Para construir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo; o al menos un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cundo decimos que está la imagen del hombre en la moneda».

Y añade: «Es evidente que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, en cuanto que son; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente en cuanto que saben o entienden». Por ello, puede concluir: «Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando imagen de Dios» (STh I, 93, 2 in c.).

Sólo los entes racionales son los únicos que participan en el mayor grado de ser y de vivir, que es el entender; y, en este sentido de mayor perfección, el saber es la «última diferencia».

Además, el concepto de imagen añade al de semejanza la característica de origen o procedencia, así, el hijo es imagen del padre. El Verbo es imagen unívoca y perfecta, y el hombre es imagen analógica e imperfecta de Dios. En la Escritura se dice que Dios hizo al hombre «a su imagen», y no que es imagen suya, para indicar que Dios sobrepasa infinitamente en perfección la imagen suya que existe en el hombre.

«El hombre es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es "a imagen". Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; más en el hombre como en una naturaleza ajena, cual es la imagen del rey en una moneda de plata» (STh I, 93, 2 ad 2).

En el pensamiento griego, se explicaba la peculiar dignidad del hombre con la expresión «microkosmos», un mundo menor. El hombre sería la síntesis de todo el universo, de todo cuanto se encuentra disgregado en el cosmos. En esta imágen, que fue asumida por Aristóteles, el hombre aparece no sólo estando en el mundo, sino formando parte de el, de un modo completo, como su compendio. Después Santo Tomás, la expresó con la imagen del mar, al que van a parar todos los ríos (In III Sent., Prol.). El hombre

es como el mar en el que desembocan los ríos de las demás criaturas.

Comentando las palabras del Génesis, «domine sobre toda criatura» (Gén 1, 26), el Aquinate explica que, por ser un microcosmos,

«en el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas (in homine quodammodo sunt omnia). Así pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. Por consiguiente, el hombre en el primer estado -antes de caer en el pecado, tal como fue creado por Dios-, no dominaba a los ángeles; y lo de "a toda criatura" ha de entenderse de "la que no es a imagen de Dios". Tocante a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando. Así pues, también en el estado de conciencia con su imperio dominaba a los animales. Las potencias naturales y el mismo cuerpo no están sometidos a su impulso, sino a su uso. Por ello, el hombre en estado de inocencia, no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos» (STh I, 96, 2 in c.).

En otra imagen clásica del hombre, cuya procedencia es neoplatónica, se expresa algo parecido. En ella, el hombre es concebido como el horizonte. En la parte superior, está el mundo infinito de lo espíritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia. El hombre es el confín de dos mundos.

La representación del hombre como horizonte, implica la concepción de un universo jerarquizado en una escala de seres superiores e inferiores, que, a pesar de su discontinuidad, por sus diferentes grados de ser, guardan una continuidad de orden. Tal graduación sigue el siguiente principio neoplató/nico:

«Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior (...) Dionisio, en De divinis nominibus, c. VII, dice

que "la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores"» (Summa contra Gentiles, II, c. 68).

En el hombre, se advierte que se cumple esta ley, porque su entendimiento es puramente potencial. No sólo en cuanto que posee una capacidad receptiva de lo inteligible, al igual que las substancias intelectuales inmediatamente superiores, sino también en cuanto que, por carecer del modo de conocimiento por inteligibles innatos, únicamente puede recibirlos, a través de los sentidos sensibles, de las cosas materiales. En cambio, el cuerpo humano es superior al de los demás animales por el conocimiento sensible, especialmente por los sentidos internos. Hay una suprema superioridad del cuerpo humano e inferioridad del espíritu humano, con respecto a otras substancias inmateriales y subsistentes.

Santo Tomás sintetiza estas dos imágenes del hombre, aristotélica y neoplatónica, al escribir:

«Se dice que el alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo» (Summa contra Gentiles, II, c. 68).

El alma es una substancia inmaterial, un espíritu, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo.

«Es imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano impediría también el conocimiento de todos los cuerpos (...) Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo» (STh I, 75, 2 in c.).

La materia en los actos de entender y querer es sólo su condición, porque concurre en ellos de una manera extrínseca e indirecta.Precisa el Aquinate que

«el hecho de que el cuerpo se fatigue por la intelección es algo accidental y se debe a que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas, que son las que le preparan las imágenes» (STh I, 75, 3 ad 3).

Por ocupar el último lugar en la escala de las substancias inmateriales o de los espirituales, por su menor participación en el ser, dentro del género de estas substancias, el alma posee un entendimiento, que es totalmente inmaterial, pero potencial, porque debe recibir lo inteligible y lo hace, a través de los sentidos, de las cosas materiales. No obstante posee la inteligibilidad e intelectualidad propias de los espíritus, aunque en el grado más imperfecto.

Con gran audacia, afirma Santo Tomás que por lo mismo que es substancia inmaterial, el alma es también forma del cuerpo.

«El alma según su esencia es forma de lo corporal y no como algo sobreañadido. Sin embargo, en cuanto alcanzada por el cuerpo es forma, mientras que en cuanto supera la proporción al cuerpo, se llama espíritu o substancia espiritual» (De Spiritualibus Creaturis, q. un, a. 2 ad 4).

En el hombre hay una única substancia, aunque hay composición substancial de alma y cuerpo, porque la substancia alma, necesita unirse esencialmente al cuerpo. Debe entenderse por cuerpo a la materia con las características de la corporeidad, conferidas por la misma alma, pero que, desde un punto de vista lógico, se le considera como la parte material de las otras determinaciones superiores otorgadas asimismo por el alma humana.

Ambos componentes estan referidos mutuamente. El alma es alma de un cuerpo y el cuerpo lo es de una alma. El uno es para el otro. De ahí que todo lo que llega al alma lo hace por medio del cuerpo, e igualmente todo lo que ha surgido del alma ha sido por medio de alguna intervención de lo corpóreo. Por separado, ni el cuerpo ni el alma constituyen al hombre. El cadáver no es el hombre, ni el alma separada tampoco.

Debe advertirse que, en el hombre, la unión de lo material y de lo espiritual no es yuxtaposición, ni absorción del uno por el otro, sino una auténtica unidad de los dos órdenes del ente. Por ello, gracias al hombre surge en la escala de los seres, que constituye el universo, una «conexión admirable» (Summa contra Gentiles, II, 68), una especie de anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que parece milagrosa. Ambos están unidos pero no confundidos en el hombre. Tampoco realizan las mismas funciones.

El alma informa la materia, situa la hombre en una especie y le confiere el ser. Su dignidad, por tanto, es mayor que la del cuerpo.

Hay que notar también que, si bien el alma humana es espiritual, en el sistema tomista, no es acertado caracterizar al hombre como un espíritu encarnado o un espíritu en el mundo. El hombre no es un espíritu, ni separado ni unido a la materia, sino un compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que es forma del cuerpo. No se da ningún dualismo.

El desacierto de cualquier dualismo se revela atendiendo a la primera característica esencial del espíritu humano. Por estar destinada a ser forma del cuerpo, el alma humana constituye la unidad del compuesto. El alma comunica al cuerpo su unidad, precisamente porque es su forma, que es siempre el principio de unidad del compuesto, lo que da la cohesión interna. En cambio, lo material es principio de multiplicidad. De manera que «no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad» (Summa contra Gentiles II, 68).

También se advierte por su segunda característica esencial, el dar el ser al cuerpo. Esta otra peculiaridad, propia del alma, muestra la profunda unidad del hombre. Su alma es distinta de la de los animales, por su naturaleza espiritual. Pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún cuerpo. El alma, forma del cuerpo, siendo una substancia espiritual, es la que posee el ser del hombre.

El alma humana posee un ser propio, porque es substancia, ya que todo espíritu es una substancial intelectual e inteligible para sí misma. Toda substancia subsiste, existe por sí y en sí. Lo que la hace existir es el ser, y el que exista de este modo implica el tenerlo en propiedad. La substancia tiene un ser propio o proporcionado a su esencia individual.

«El alma tiene ser subsistente, en cuanto su ser no depende del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal, y, sin embargo, admite al cuerpo en la compartición de su ser, para que así haya un ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre» (De spiritualibus creaturis, q. un., a. 2, ad 3).

Por su relación esencial al cuerpo, el alma recibe el ser en el momento que se une al mismo; no existe antes de la unión. Aunque posea un ser propio, que la convierte en substancia, el alma necesita unirse al cuerpo, porque «como el entender del alma humana precisa de potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se una al cuerpo para completar la especie humana» (Summa contra Gentiles II, c. 68).

Como al alma le compete el ser, que comunica al cuerpo, aunque cuando éste ya no sea apto para recibir el ser humano y termine la unión -la separación del cuerpo y el alma, la muerte-, el alma continúa existiendo. La muerte es natural al hombre.

«Decimos que una cosa es natural cuando es causada por los principios de esa misma naturaleza, que son la materia y la forma. Y como en el hombre la forma es el alma racional, inmortal por sí misma, la muerte no le es natural en virtud de una forma intrínseca. Pero la materia es el cuerpo, compuesto de elementos contrarios entre sí que tienden a la corrupción, y por este capítulo la muerte le es natural» (STh II-II, 164, 1 ad 1).

Hay que considerar que la muerte, la descomposición del compuesto cuerpo y alma, le es natural al ser humano por la corruptibilidad de su cuerpo.

«Si bien es cierto que toda forma trata de perpetuar su ser cuanto pueda, ninguna forma de cosa corruptible puede conseguir perpetuarse, excepto el alma racional que no está totalmente sujeta a la materia corporal, como las otras formas, sino que posee su propia operación inmaterial. Por parte de la forma, es más natural al hombre la incorrupción que a las demás cosas corruptibles, pero, como también ella tiene una materia compuesta de elementos contrarios, de la inclinación de la materia se sigue la corrupción del todo. Luego el hombre es naturalmente corruptible por razón de la materia dejada a sí misma, no por razón de su forma» (STh I-II, 85, 6 in c).

La muerte, al igual que el sufrimiento corporal, son consecuencias naturales del cuerpo humano, compuesto de elementos contrarios entre sí, que tienden de suyo a disgregarse. Sin embargo,

«esta condición de mortalidad ha sido impuesta al cuerpo por exigencia de la materia, ya que era indispensable que el cuerpo humano fuese órgano del tacto y medio, por consiguiente, entre los elementos táctiles, cosa que no podría darse sin la composición de elementos dispares».

Advierte seguidamente Santo Tomás:

«Pero no es condición del cuerpo en cuanto sometido y adaptado al alma, pues, si fuera posible, siendo el alma incorruptible, debería serlo también la materia. Pongamos un ejemplo, la sierra hace falta que sea de hierro para que pueda cumplir la función que se le destina, y para la cual se requiere la dureza, pero el que sea oxidable no depende de la voluntad del agente, sino de la condición intrínseca de la materia. Si el fabricante pudiese, fabricaría sierras inoxidables. Pues bien Dios, creador del hombre, es omnipotente y por su benevolencia anuló la necesidad de morir que se deriva de la composición del cuerpo humano. Ese beneficio lo perdimos por el pecado de los primeros padres, viniendo a ser la muerte, desde ese momento, natural por la condición de la materia» (STh II-II, 164, 1 ad 1).

El alma humana es inmortal. Por poseer un ser propio, no puede quedar privada de la existencia, efecto del ser, al quedar separada del cuerpo.

«Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas» (STh I, 75, 1 ad 5).

Sin embargo, su unión al cuerpo no le conviene de modo accidental, sino esencial.

«El estar unido al cuerpo, le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve el mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permenece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él» (STh I, 76, 1 ad 6).

Por esta aptitud e inclinación al cuerpo, a unirse con él, para que «participe» de su ser propio, podría decirse, en este sentido, que el alma es una «substancia incompleta». El alma por sí misma ya es una substancia, por poseer un ser propio, pero necesita unirse substancialmente al cuerpo para realizar sus operaciones propias, entender y querer. Necesita recibir los inteligibles a través de los sentidos, porque sobre las imágenes, que le proporcionan éstos, representando las cosas materiales, actúa su virtud activa o entendimiento agente, «para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción» (STh I, 79, 3 ad 2).

El alma racional humana para la intelección, que es completamente inmaterial, necesita las sensaciones, los actos de los órganos corporales, y, por tanto, el cuerpo. En cambio, a diferencia del alma intelectiva, «el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecutar por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto». Ni, por ello, es subsistente, «ya que las cosas obran según su propio modo de ser» (STh I, 75, 3 in c.). El alma humana necesita del cuerpo para entender y querer libremente, y, por ello, además de estas operaciones propias, realiza las de las almas sensitiva y vegetativa.

Por poseer el ser del hombre, el alma penetra todo lo humano y lo cualifica y dignifica. Todo en el hombre queda modificado por la intelectualidad y la libertad. El cuerpo del hombre, por consiguiente, no es idéntico a los otros cuerpos, ni siquiera al de los animales, ya que está constituido en parte por el alma humana, participando así de su dignidad. La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el ser y el obrar humano.

La superioridad del cuerpo humano sobre el de los animales, se patentiza claramente en su mismo conocimiento sensible. Algunos animales superan al hombre en los sentidos externos, pero no, en los internos -la imaginación, la memoria, el sentido común y la cogitativa-. De ahí que «el hombre posea la complexión más equilibrada entre todos los animales» (STh I, 91, 3 ad l).

También se manifiesta la superioridad corpórea humana por su posición erecta. Argumenta Santo Tomás:

«El tener la estatura recta le fue conveniente al hombre (...) porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario

para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a la procreación, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil y percibe muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, tanto en la tierra como en el firmamento, en orden a descubrir la verdad» (STh I, 91, 3 ad 3).

Santo Tomás, comentando la afirmación de Aristóteles, «la mano es el instrumento de los instrumentos» (De anima, II, 8, 432a l), escribe:

«La mano es el órgano de todos los órganos, porque la mano fue dada al hombre en lugar de todos los órganos de los que han sido provistos los otros animales para la defensa, el ataque o la protección, mientras que el hombre dispone todo esto con la mano» (In De Anima, III, lect. l3, n.790).

La razón y las manos posibilitan la apertura del ser humano. La primera como fundamento, y las segundas como instrumento. Las manos son el instrumento adecuado del espíritu, no son, por ello, comparables a ningún órgano animal. La mente y la mano revelan la especial dignidad humana.

Por último, el alma humana, tiene otra tercera característica esencial, que la distingue de las otras formas, es también individual, porque tiene que informar a un determinado cuerpo. Santo Tomás no admite la interpretación de la filosofía musulmana del aristótelismo de una única alma humana intelectiva.

Cada alma humana es un individuo de la especie alma, no, por ser una substancia inmaterial, sino porque por su misma naturaleza esta destinada a informar a un cuerpo, únicamente a uno y no a otro.

«Aunque el cuerpo no sea de la esencia del alma, sin embargo, el alma según su esencia tiene una ordenación al cuerpo, en cuanto le

es esencial que sea forma del cuerpo. Luego, así como es de la noción de alma que sea forma del cuerpo, así de la noción de esta alma es que tenga una ordenación a este cuerpo» (De Spiritualibus creaturis, q. un., a. 9, ad 4.).

Toda alma tiene unas carácterísticas propias es individual, y es proporcionada únicamente a un cuerpo y no a otro.

El alma humana no es el principio especificador del hombre, tal como ocurre con las otras formas, incluso las animales y vegetales, sino el principio individualizador, que se manifiesta tanto en las características anímicas como las corporales de cada hombre. El individuo material, tanto inerte como vivo, tiene la forma general de su especie y una corporeidad que lo individualiza, le hace ser un individuo de la especie. En cambio, el individuo humano tiene una forma individual y un cuerpo individual. En el hombre todo es individual. De ahí que la especie del hombre no incluye sólo la forma, como todas las otras, sino la forma alma y el cuerpo.

24

La persona

En el ser humano la individualidad total de su naturaleza se ve completada por otra individuación más profunda, la que expresa el término persona. La persona es lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular.

En este sentido, explica Santo Tomás:

«El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza

pasan de los padres a los hijos (...) Pero no las cosas puramente personales» (STh I-II, 81, 2 in c.).

La persona, según la definición clásica del pensador romano Boecio, es «la substancia individual de naturaleza racional» (Liber de persona et duabus naturis, ML, LXIV, 1343). El Aquinate asumió esta definición, precisando y profundizando su sentido (STh I, q. 29, a. 1-3). También definió la persona con estos términos parecidos, más precisos: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional» (De Potentia, q. 9, a. 4, in c.).

Esta última definición es exclusivamente propia de Santo Tomás. Sin embargo, es idéntica a la anterior, en cuanto que en ambas quedan expresados sus contitutivos. En las dos definiciones, se indica que «el ser pertenece a la misma constitución de la persona» (STh III, 19, 1 ad 4). La naturaleza racional es el constitutivo material y ser el constitutivo formal. De manera que el principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su ser propio. La tesis de que el ser es el principio personificador puede también considerarse como otra tesis, la sexta, que, como un principio fundamental de la síntesis tomista, habría que agregar a las XXIV Tesis tomistas.

La personalidad, lo que convierte a la naturaleza en persona y hace que ésta sea distinta de los otros entes substanciales, es el ser. Incluso, por esta perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, que significa formalmente la persona, podría parecer que su noción es un trascendental. Sin embargo, no puede considerarse como trascendental, como un concepto no génerico ni específico de máxima extensión, convertible con el de ente. La persona carece de esta universalidad.

En todo caso, por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos -puesto que no puede explicarse por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente substancial o accidental-, hay que concebirla como significando inmediatamente el ser, que en la persona creada es participado.

Según la metafísica del ser de Santo Tomás, todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelvan en último término en el acto del ser. La persona, sin embargo, sin la

mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser. Por ello, debe comprenderse como vinculada al ser, y a los trascendentales que éste principio entitativo básico funda, la unidad, la verdad y la bondad. En este sentido, la persona tiene un carácter «trascendental». Nombra al ser propio, y a los trascendentales, sin designar directamente la naturaleza participante del ser y de la unidad, verdad y bondad.

El ser propio de cada persona es el que le da su caracter permanente, actual y en idéntico grado. En cambio, si el constitutivo formal de la persona fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que fuese, el hombre no sería siempre persona.

Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habrían entonces distintas categorías de personas.

Precisamente, por significar directamente el ser personal, se infiere, por una parte, que la realidad personal se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos, que se explican por la naturaleza. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto.

Por otra, que todo hombre es persona en el mismo grado. En cuanto personas todos los hombres son iguales entre sí, aún con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

El término persona significa directamente el ser personal propio de cada hombre, su nivel más profundo, misterioso y alcanzable, en alguna medida, únicamente desde la investigación metafísica. La persona no es algo, sino alguien. La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de cada vida humana. Lo que significamos con el término «yo», «tú», «nosotros», «él», «alguien», es una realidad consistente, estable, autónoma, en contraposición a lo accidental, a lo relacional.

Las dos definiciones de persona expresan esta especial singularidad de la persona. Según Santo Tomás, persona significa una especial y única «distinción» o individualidad, que es mucho mayor que la de las esencias de las cosas, incluída la esencia humana individual. La individualidad personal incluye, por un lado, la de su naturaleza substancial, individualizada como las otras substancias, compuesta por sus principios individuantes de orden también esencial; por otro, también la mayor singularización que le proporciona la posesión de un ser propio y proporcionado a esta esencia.

La persona designa siempre lo singular, lo individual. Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa en su misma individualidad, en su personalidad

A diferencia de todos los demás entes singulares, la persona humana es un individuo único, irrepetible e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Las personas tienen nombre propio y si se da también a objetos, como lugares geográficos, casas, barcos, etc., o a otros seres vivos, como los animales domésticos, es por que tienen una relación directa con personas. Se les ha nombrado, con un nombre propio, no por sí mismos, sino por estar en el contorno personal.

Esta especial singularidad se advierte en el mismo nombre «persona», ya que tiene un estatuto lógico-gramatical único. La persona, a diferencia de los demás nombres, tanto comunes como

propios, no significa primeramente la naturaleza humana, el concepto de hombre, predicable de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. El término persona nombra directamente lo individual, lo propio y singular de cada hombre.

El término persona no es nombre de naturaleza, ni substancial ni accidental, ni, por tanto, de facultades ni relaciones, sino de ser personal. La persona significa inmediatamente la perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, del ser. Designa directamente el ser participado por la naturaleza, que no es significada directamente, tal como, sin embargo, ocurre en todos los demas entes.

Santo Tomás enseña, por consiguiente, en primer lugar, que la persona es subsistencia, o una substancia completa, de la que se destaca directamente el ser propio, que es significado de modo inmediato.

También, en segundo lugar, que otra nota de la persona es la incomunicabilidad, o el ser lo menos común en el orden metafísico. La persona es lo más incomunicable metafísicamente, pero es lo más comunicable intencionalmente por el entendimiento y el amor. La persona es algo cerrado e inaccesible y también es apertura. Esta apertura, o comunicación de vida personal, es la otra dimensión de la substancialidad incomunicable de la persona.

En tercer lugar, por esta mayor posesión del ser, la persona es lo más individual de todo. El ser personal hace que la persona se posea a sí misma, por medio de su entendimiento y por medio de su voluntad. Tal posesión intelectual y amorosa revela una suprema individualidad.

Afirma Santo Tomás que «de un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por tanto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y éste es persona» (STh I, 29, 1 in c.).

El ser propio, en el grado que lo posee la persona, que está ya en el orden de lo espiritual, confiere la autoposesión. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectiva o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona humana se posee intelectivamente a sí misma. También se lleva a cabo la posesión propia de la persona por su facultad espiritual volitiva. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, que no implica hacerlo desordenadamente, porque entonces este «amor de sí» se convertiría en egoísmo.

Por ser dueña de sí misma -con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano-, por una parte, la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes substanciales. Este ser personal, que hace que la persona se posea a sí misma, revela una suprema individualidad. En ella todo está atravesado por la singularidad.

Por otra parte, permite a su vez la máxima apertura intencional del entendimiento y de la voluntad, la apropiación intelectiva de lo universal y la donación amorosa a lo singular. Por la espiritualidad, la persona es encuentro consigo y con los demás, en el conocimiento y en el amor.

En la persona todo esta embebido de esta singularidad. En cualquier persona, tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí que esté incluída formalmente en las dos definiciones de persona examinadas. Al individuo, al «subsistente distinto», según la definición de Santo Tomás, o a la «substancia individual», que aparece en la de Boecio, por su totalidad entitativa -que indican los términos «subsistente» y «substancia»-, y por su singularidad -indicada por los de «distinto» e «individual»-, se le puede caracterizar como totalmente incomunicable.

Sostiene el Aquinate que, por esta incomunicabilidad metafísica, la persona no posee las siguientes «comunicabilidades»: 1) la que tienen los accidentes en relación a la substancia a la que inhieren; 2) la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual, que lo realiza; 3) la que tienen las partes substanciales con relación

al todo que constituyen; y 4) la que es propia de las substancias «incompletas» con respecto al compuesto substancial, como la que tiene el alma humana, que, por ello «no le compete ni la definición de persona, ni el nombre» (STh I, 29, 1 ad 5).

También, por consiguiente, el término persona expresa formalmente la incomunicabilidad metafísica.

«La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad, o la individualidad subistente, en la naturaleza» (De Potentia, q. 9, a. 6, in c).

Tal incomunicabilidad metafísica no implica la incomunicación con los demás. Precisamente la incomunicabilidad metafísica es la que posibilita la comunicación antropológica y social.

Por último, en cuarto lugar, en la noción de persona, en la que se expresa directamente el ser, se alude igualmente de modo inmediato al ser participado en un grado máximo, en el del espíritu. Persona nombra rectamente al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Tanto por esta última como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal.

Por consiguiente, la persona indica lo más digno y lo más perfecto de la realidad. «La persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza» (STh I, 29, 3 in c.); o como dice también Santo Tomás: «es lo más digno de toda la naturaleza» (De Potentia, I, q. 9, a. 3, in c.). De este modo expresa también lo que posee «más» ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello. La mayor perfección en todos los trascendentales.

La primacía de la persona en la unidad trascendental se manifiesta en su individualidad. En la del orden de la verdad trascendental, explica que la persona sea el único ente que está vinculado con la verdad que está en el entendimiento. La persona es aquel ente capaz de tener la verdad en el entendimiento, o capaz de manifestar y declarar lo que las cosas son; pero también es el único

ente capaz de ser el fin de esta verdad, en el sentido de que sólo a la persona es a quien va dirigida esta expresión de la realidad. La persona puede también definirse como sujeto y término de la verdad en el entendimiento.

Esta superioridad de la persona en todos los sentidos de la verdad permite que, de manera similar a la afirmación del Aquinate de que «la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza», pueda decirse que la persona es lo más verdadero que hay en toda la naturaleza.

Con la tesis de que la persona es el máximo bien y, por tanto, un fin en sí misma, Santo Tomás inicia una de sus obras, el Comentario a la Metafísica de Aristóteles, afirmando que «todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad» (In Metaphys., proem.).

Como consecuencia de su rango metafísico, todas las criaturas del mundo -inertes, vegetales y animales- están al servicio del hombre, pero también lo realizado por el mismo hombre. Sostiene Santo Tomás que únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el térmimo persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, y toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

Tal prioridad de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, cientifico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección -especulativa, moral, estética, o de otra dimensión-, al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y, por tanto, de interés alguno.Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo esta siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

Esta afirmación de la primacía de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la maxima participación directa en el ser y en los trascendentales fundados en él -la unidad, la verdad y la bondad-, se puede relacionar con otra de Santo Tomás, que se encuentra en el tratado teológico de la gracia de la Suma.

Se dice en una objeción de un artículo de la cuestión dedicada a la división de la gracia:

«Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales» (STh I-II, 111, 5 ob. 3).

Siempre las cosas más perfectas son escasas. Así, en el universo hay menos hombres que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación. Si se aplica este hecho a la afirmación sobre la supremacía de la persona, parece, por tanto, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos.

Esta grave dificultad queda resuelta teniendo en cuenta lo que dice Santo Tomás en la respuesta a esta objeción, basada en que cantidad y perfección se presentan en relación inversa:

«La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios» (STh I-II, 111, 5 ad 3).

Lo que descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

Si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es, según esta última tesis, porque es menos perfecto que ellas. Por ello, cualquiera, que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el común denominador de

todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la dignidad del hombre y su mayor excelencia. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

Tanto la definición de Boecio -substancia individual de naturaleza racional-, como su equivalente, propuesta por Santo Tomás -subsistente distinto en naturaleza intelectual-, además de ser válidas para las personas creadas, a partir de las humanas, se pueden atribuir analógicamente a Dios. La persona se predica de Dios analógicamente y removiendo las imperfecciones que comporta en las personas creadas.

«El nombre persona, tomado comúnmente, no significa otra cosa que la substancia individual de naturaleza racional. Y porque la substancia individual de naturaleza racional contiene en su concepto la substancia individual, es decir, incomunicable y distinta de las otras -tanto en Dios como en los hombres y en los ángeles-, es preciso que la persona divina signifique el subsistente distinto en naturaleza divina, como la persona humana significa el subsistente distinto en naturaleza humana, y ésta es la significación formal, tanto de la persona divina como de la persona humana» (De Potentia q. 9, a. 4, in c.).

Puede darse, por consiguiente, una definición general o común de persona, tal como son la de Boecio y la equivalente del Aquinate, aplicables analógicamente a Dios y al hombre; y una definición específica de la persona en el hombre, que dirá que la persona humana es el subsistente distinto en naturaleza humana.

La definición específica de la persona divina será: subsistente distinto en naturaleza divina. Algo parecido se podría decir de los ángeles. Tanto en la definición común como en las tres específicas, se significa la persona formalmente.

En la definición específica de la persona humana lo significado materialmente, el sujeto de la significación formal, es lo individual, que lo es por la materia córporea o la corporeidad.

«Persona en común significa la substancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los otros. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza. Así, persona, en la naturaleza humana, significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individualizan al hombre, que, aunque no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de la persona humana» (STh I, 29, 4 in c.).

También, en la definición específica de la persona divina, lo que debe considerarse como sujeto del sentido formal de la persona es lo que es incomunicable y, por tanto, distinto.

«Puesto que el subsistente distinto en naturaleza humana no es sino algo individuado por la materia individual y por otros principios; por ello, es preciso que, cuando se dice persona humana esto sea materialmente significado. En cambio, lo distinto pero incomunicable en la naturaleza divina no puede ser sino la relación, puesto que en lo divino todo lo absoluto es común e indistinto» (De Potentia, q. 9, a. 4, in c.).

En Dios hay sólo tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tal como enseña la fe, que se identifican en una misma esencia divina, en un sólo Dios. De manera que puede decirse que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios.

Las tres personas divinas son Dios de manera absoluta o común. De ahí que

«no es posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto, porque se sigue que no sería una misma la esencia de las tres, puesto que todo lo que es absoluto en Dios, pertenece a la unidad de la esencia. Sólo, pues, por las relaciones se distinguen entre sí las personas» (STh I, 36, 2 in c.).

Por la relación, el Padre no es el Hijo, el Padre no es el Espíritu Santo, y el Hijo no es el Espíritu Santo.

Además, la simplicidad divina exige que las relaciónes divinas sean idénticas a su esencia.

«La relación en Dios es lo mismo realmente con su esencia. Y así como la esencia en Dios es lo mismo que el que tiene la esencia, como Deidad y Dios, así también la relación y aquello por la relación referido. De donde se sigue que es lo mismo la relación y el subsistente distinto en naturaleza divina» (De Potentia, q. 9, a. 4 in c.).

Hay que tener en cuenta, por consiguiente, que, por un lado, en Dios es lo mismo la Deidad y Dios, se identifica la esencia abstracta con la esencia concreta (STh I, 3, 3 in c.); y, también por la ausencia de toda composición en Dios, que se significa con el atributo de la simplicidad, la relación divina es idéntica a su esencia o naturaleza. Por otro, que, la esencia y el ser divinos no se destinguen realmente: «Dios es su ser» (STh I, 3, 4 in c.). Se deriva de todo ello que la relación divina será idéntica con el ser divino.

El mismo ser divino único, por tanto, queda identificado con las tres relaciones y, en este sentido es relativamente triple. No es multiplicado triplemente, sino que siendo uno e inmultiplicable es relativamente tres, porque es poseído por tres relaciones distintas, de tres maneras distintas. Cada relación lo posee de un modo propio, y así el mismo ser subsistente es afectado por diferentes relaciones. El Padre es el ser paterno, el ser subsistente cualificado y diversificado por la relación de paternidad. El Hijo es el ser filial, el ser subsistente afectado y diversificado por la relación de filiación. El Espíritu Santo es el ser subsistente modificado y diversificado por la espiración pasiva. Por tanto, si cada relación tiene un ser propio, el ser divino, poseído de manera distinta, será también subsistente.

Por ello, Santo Tomás infiere que la definición de la persona divina, como subsistente distinto en naturaleza racional, es equivalente a relación subsistente. En esta nueva definición de Persona divina, se conserva el significado general de subsistente distinto, de modo analógico, pero se significa más concretamente la relación, no en cuanto tal, sino la relación en cuanto subsistente.

Explica el Aquinate:

«El nombre persona, tomado comúnmente, significa la substancia individual de naturaleza racional; pero la persona divina, en su significado formal, significa el subsistente distinto en naturaleza divina. Y puesto que esto no puede ser la relación o lo relativo, por

esto en su significado material significa la relación o lo relativo. Y por ello puede decirse que significa la relación por modo de substancia, no la que es la esencia, sino la que es la hipóstasis; así como significa la relación no en cuanto relación, sino como lo relativo; esto es, como es significada por el nombre padre, no como es significada por el nombre paternidad. Así pues, en la significación de la persona divina se significa indirectamente la relación, ya que es el subsistente distinto en esencia divina, en la relación» (De Potentia, q. 9, a. 4, in c.).

Esta relación, que es significada materialmente, o como sujeto de la subsistencia distinta en naturaleza divina, no lo es en la línea de lo relativo sino en el de la subsistencia, o de la substancia subsistente, que no es la mera esencia, sino ésta con su ser propio.

«La persona divina significa la relación en cuanto subsistente. Esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la naturaleza divina».

La identidad de la relación subsistente con la naturaleza divina, también subsistente, hace que pueda decirse que en la relación subsistente, que define a la persona divina, quede expresada tambien la esencia divina. De manera que

«el nombre persona significa directamente (in recto) la relación, e indirectamente (in obliquo) la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis» (STh I, 29, 4 in c.)

La doctrina trinitaria no lleva, por tanto, a una corrección de la definición general de persona. De manera que con su misma significación formal, en la persona humana, se significa materialmente lo individuante, y, en la persona divina, la relación en cuanto subsistente.

El amor personal

Por su suprema perfección y dignidad, la persona está relacionada directamente con el amor. Se puede dar incluso la siguiente definición de la persona: «Un ser capaz de amar y ser amado con amor de donación» (Jaime Bofill, 1967, 19).

Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate sostiene que amar es querer el bien para alguien (Cf. STh I-II, 26, 4 in c.). Hay dos especies de amor humano: el amor de posesión y el amor de benevolencia o de donación.

El amor de posesión, que se tiene a los seres irracionales, y que por aberración puede tenerse a las personas, no es desinteresado, porque en el fondo es amor de sí. Aunque hay un objeto amado, el amor no se detiene en él, sino que vuelve al sujeto del que parte. En cambio, el amor de donación, que merecen las personas, no es interesado, porque sólo se busca el bien de lo amado, que aparece como un fin del mismo sujeto.

Si el amor de donación es bilateral, entonces es amor de amistad. La reciprocidad es una exigencia de la comunicación plena a que aspira todo amor. El amor de amistad es esencialmente amor mutuo. En la amistad siempre se precisa la correspondencia, aunque el grado de amor entre ambas personas no sea exactamente el mismo y exista una cierta desnivelación. Al igual que en el mero amor de donación, en la amistad se dan también distintos grados.

Además de las propiedades de benevolencia y reciprocidad, la amistad debe poseer una tercera cualidad esencial: la unión afectuosa. El amigo, en la verdadera amistad, es «sentido» como «otro yo»; se está unido afectivamente con él. Sentimentalmente la persona se transforma en el amigo, aunque real y efectivamente continúa conservando su propio ser.

En el amor de amistad, se da otra unión, la real o efectiva, que es un efecto de la amistad. Se trata de una unión que es una comunicación o comunión de vida, una convivencia. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal, la propiamente humana. Por ello, en la donación recíproca amistosa, los amigos se intercambian sus pensamientos, voluntades y afectos, que pertenecen a la propia intimidad personal y son sus mejores bienes propios. De ahí que Santo Tomás defina, con Aristóteles, la amistad como «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida» (Aristóteles, Ética, VIII, 2,3; y Santo Tomás, STh II-II, 25, 3 in c.).

Se infiere de esta importante consecuencia de la amistad, que no es posible tener amor de amistad, en sentido estricto, con los seres irracionales, tanto los inertes como los vivientes, plantas y animales, porque con ellos no se puede entablar una comunicación en la vida humana, la cual es según la razón. Solo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal.

Incluso el mismo amor de amistad permite dar una nueva definición de persona. Por su bondad individual, puede decirse que la persona es un ente capaz de ser fin en sí mismo; y, por tanto, el ente capaz de ser amado por sí mismo. Solo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal. Por ello, podría definirse la persona como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo .

A diferencia de los otros vivientes, las personas tienen una vida personal, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. Son las únicas que tienen biografía, porque tienen una vida individual, única, una vida como proceso unitario que no se explica únicamente por las características o propiedades de la naturaleza humana en general.

En efecto, en las biografías no se determinan características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona. La vida personal es la que se comunica en las relaciones de amor de donación desinteresada. En la donación recíproca

amistosa, los que se aman se intercambian los pensamientos, las voluntades, los afectos y todo aquello que pertenece a la propia intimidad personal, y que son sus mejores bienes propios.

Las personas han nacido para la amistad, para no vivir en soledad. Es el amor el que sitúa al hombre en la familia y en la sociedad. La naturaleza del amor de amistad explica porque el hombre en ninguna de sus etapas de la vida está hecho para la soledad, ya que ésta se supera siempre con el amor.

La aspiración de la persona a la amistad no es únicamente a ser comprendida, apreciada, acogida y, por tanto, amada, sino también a dar, a impartir amor. El amor en su plenitud implica donación. En este sentido, amar es dar.

Puede afirmarse que vivir como persona es amar. El sentido de la vida humana es amar. La sabiduría consiste en saber amar. El hombre tiene que saber amar el mundo, sobre todo al mundo de las personas, con su historia y sus sentimientos. Para entender profundamente la realidad, es preciso amarla, y si es una persona tener amistad con ella.

No es una tarea fácil, porque el amor de amistad implica el desprendimiento de todo egoísmo. Y la lucha interna contra el amor en exceso de sí mismo, del que brotan todos los deseos desordenados de bienes, y que misteriosamente está arraigado en la naturaleza humana como un hábito o una disposición permanente, va acompañada de sufrimiento. El amor de amistad supone perfección, porque es un enriquecimiento, ya que es una comunicación con lo que hay de más valioso en el universo entero: una persona. De ahí que le acompañe también el gozo, la máxima dicha.

También el amor de amistad sirve para compensar una imperfección metafísica de la persona humana. La persona es un ser singular que vive entre otros seres singulares y tiene necesidad de comunicarse con ellos para perfeccionarse, y lo hace con su entendimiento. Con la universalidad e infinitud de su conocimiento intelectual, supera y trasciende su misma singularidad.

El conocimiento le es útil al hombre para reparar su deficiencia en cuanto parte del todo, de toda la realidad creada, porque, como indica Santo Tomás,

«una cosa puede ser perfecta de dos modos. De uno, en cuanto a la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Sin embargo, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por ello, a la perfección tenida de este modo, por cualquier cosa creada, tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecta se encuentra en otras especies, de suerte que la perfección de una cosa, en sí misma considerada, es imperfecta, como parte que es de la perfección de todo el universo, la cual surge de las perfecciones de todas las cosas singulares unidas entre sí» (De veritate, q. 2, a. 2, in c).

Por ser parte del todo, el hombre posee esta clase de perfección, que, en realidad, es una perfección imperfecta. Sin embargo, la persona humana tiene otra perfección que compensa esta limitación. Como también explica seguidamente el Aquinate:

«Para que hubiese algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente; y, por esto, dice Aristóteles, en III De Anima que "el alma es en cierto modo todo", porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista toda la perfección del universo. De donde ésta es la última perfección a que podría llegar el alma, según los filósofos, que en ella se describiese todo el orden del universo y sus causas, en lo que pusieron el fin último del hombre» (De veritate, q. 2, a. 2 in c.).

El conocimiento es perfeccionante del sujeto singular. No obstante, para el logro de la perfección y, por tanto, de la felicidad de la persona humana, aún reconociendo el gran valor del conocimiento intelectual, hay que tener en cuenta además el valor de la voluntad.

En una primera aproximación a la cuestión, puede pensarse que la función de esta última facultad es querer el bien de la inteligencia,

que es un bien para el hombre. Sin embargo, no es éste el único papel de la voluntad.

La compensación a la perfección imperfecta, que es la persona humana, se realiza en un proceso, que se puede dividir en cuatro fases. En la primera, el conocimiento capta la esencia abstracta y universal de todo objeto, incluida la de otra persona. Después, en la segunda, también la inteligencia valora su bondad o participación en el ser. En la tercera, la voluntad lo querrá si es bueno o lo rechazará, si es malo. Ello implica que el sujeto tomará personalmente posición ante el objeto, no sólo en el orden cognoscitivo sino en el real. Se define él mismo ante él. En la cuarta y última, intervienen nuevas facultades, que permitan llegar a la posesión de lo querido.

Si el objeto conocido, valorado y querido es material y sensible se necesitarán las facultades locomotrices. Tales facultades permitirán conseguir la unión real, fin y efecto del amor de posesión y de amistad. Sin embargo, no son las mismas facultades, si el objeto es espiritual, y, por tanto, personal. En este caso la facultad que permite unirse con él volvera a ser la inteligencia. Será ella la que proporcionará a la voluntad la presencia real de su bien querido. Lo espiritual en su misma individualidad sólo puede ser poseído por el entendimiento. Esta nueva posesión intelectual, pero ya completa, por apoderarse del objeto en su individualidad o personalidad, es lo que se llama contemplación.

Esta contemplación intelectual, que da la felicidad, no es un conocimiento de esencias o naturalezas universales, que es el único posible para los entes materiales. Por serlo, tales entes son en sí mismos opacos o ininteligibles para el conocimiento intelectual. Por ello, es preciso desmaterializarlos, aunque entones se pierde la individualidad, ya que la materia es el principio de individuación. Como indica el Aquinate:

«Lo singular en las cosas materiales no puede nuestro entendimiento conocerlo directa y primeramente. La razón de ello es que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual (...) por lo que nuestro entendimiento no es cognoscitivo directamente más que de lo universal» (STh I, 86, 1 in c.).

El universal es inteligible por su inmaterialidad. De manera que, como también declara Santo Tomás,

«algo es entendido en acto porque es inmaterial, y no en razón de que es universal; sino que más bien lo universal tiene ser inteligible, porque es abstraído de los principios materiales individuantes» (De Anima, q. un., a. 2, ad 5). Y asimismo dice: «lo universal en tanto es inteligible, en cuanto es separado de la materia» (De veritate, q. 2, a. 2, ad 4).

La universalidad es sólo una condición para la inteligibilidad de las esencias de lo material. La singularidad no impide la inteligibilidad.

«Si en nosotros no se da intelección de los singulares que existen en las cosas corpóreas, no es por razón de la singularidad, sino por razón de la materia, que en ellos es el principio de la individuación (STh I, 56, 1 ad 2).

De ahí que, para entender su esencia, deba separarse de la materia, perdiendo entonces su singularidad y adquiriendo la universalidad. Por consiguiente, si se prescinde de la individualidad, no es porque en cuanto tal sea ininteligible, ni siquiera por su «accidentalidad», sino únicamente porque es material.

Por ser la inmaterialidad, y no la universalidad, lo que constituye la inteligibilidad, debe atribuirse el carácter de inteligible al ente espiritual, a la substancia inmaterial, singular, subsistente, que posee un ser propio. También al espíritu humano, independientemente de que esté atravesado de contingencia y temporalidad. Afirma, por ello, Santo Tomás:

«Es manifiesto que las substancias separadas son inteligibles en acto, y, sin embargo, son ciertos individuos» (De anima, q. un, a. 2, ad 5).

La persona humana, con su inteligencia, asimila de los entes materiales unícamente su esencia específica, a la que se une, pero también por la voluntad puede referirse a lo individual y lo concreto, a las cosas en su propio ser, en el ser que poseen en la realidad. Puede, además, unirse a ellas, si son personas, afectivamente, con la voluntad, y efectivamente, con la inteligencia por la contemplación.

Todavía es preciso distinguir la contemplación amorosa de la estética, que realiza también funciones análogas, aunque no proporciona una felicidad plena. La contemplación estética sólo satisface la tendencia de conocer lo individual y de querer conocer lo bueno, pero no la de unirse a ello en la realidad. En cambio, en la contemplación amorosa, la persona no sólo conoce y quiere, sino que por querer afectivamente se une a lo conocido y querido.

Es el amor personal el que provoca esta unión en un conocimiento individual, que constituye la contemplación amistosa. En este nuevo acto intelectual se enriquece el sujeto, porque no se recibe la forma del objeto, como en el mero acto intelectual, ni la forma en su bondad, como en la contemplación estética, sino todo el objeto en su ser individual.

La relación de amistad, la que merecen las personas, es la más perfecta de todas precisamente por finalizar en la contemplación. Sólo se puede contemplar a la persona, substancia espiritual, que se hace presente en nosotros en el ser mismo individual que posee en la realidad. Con la contemplación se realiza la «intimidad» o «comunión» con el amigo, se comparte una misma vida interior. Por esto, el amor de amistad busca la «convivencia» con el amigo, su íntimo conocimiento, la compenetración.

La contemplación amorosa hace presente a la voluntad y al entendimiento a la otra persona en su ser concreto e individual. Gracias a la misma voluntad, a su acto de amor espiritual, se consigue la unión afectiva y a su vez se logra la efectiva con el entendimiento, ambas en su misma realidad individual. Podría decirse que la actividad de la contemplación no es un mero entender, un satisfacer la curiosidad, ni tampoco el sólo agrado o complacencia que produce lo bello, lo bueno conocido, sino que, por implicar la posesión real, provoca siempre la confidencia, es decir, el diálogo.

Con esta doctrina de la contemplación se advierte que, aunque el tomismo sea un sistema de pensamiento, y, por tanto, no la realidad misma, sin embargo, la realidad está en él, tanto en punto de partida como en el final, ya que vuelve a ella. A esta realidad a la que vuelve es a la persona y a su perfección. La doctrina de la contemplación amistosa no es, por ello, algo meramente temático

en la interpretación y desarrollo del tomismo. Su noción y preeminencia debe considerarse otra tesis, la séptima, que se podría incorporar a la XXIV Tesis tomistas.

La doctrina de la contemplación y de su primacía es fundamental en el pensamiento de Santo Tomás. Su idea de la perfección se basa en la primacía de la contemplación sobre la acción, aunque reconoce que ésta última es necesaria, porque el hombre no es espíritu puro y debe lograr su perfección como hombre. Sin embargo, la acción no se presenta como opuesta a la contemplación, sino que es un instrumento suyo, su preparación, o bien, otras veces un efecto.

La vida moral

La perfección del hombre es triple. En primer lugar, por tener una naturaleza racional, que hace que sus facultades tengan un alcance universal, hacia la verdad, y el bien, y que sea distinto de las naturalezas vivientes infrahumanas, como los animales y las plantas. También es perfecto, en segundo lugar, por ser persona. La perfección personal es superior a la de la naturaleza, que tiene una cierta variación en los individuos e implica cambios en el transcurso temporal de la vida humana. En cambio, la persona siempre permanece en acto y en el mismo grado.

También el ser humano puede tener una tercera perfección, la ética. El hombre se abre y se proyecta en muchas posibilidades y realizaciones. Gracias a su ser personal y a su naturaleza racional, el hombre puede obrar de acuerdo a estas dos perfecciones.

La persona humana posee una capacidad perfectiva, arraigada en su naturaleza racional. Por esta naturaleza, está proyectada hacia la verdad y hacia el bien. En esas dos proyecciones, se desarrolla su humanidad y personalidad. El error y el mal no humanizan, sino que deshumanizan o degradan. La realización de la verdad y del bien le ayudan a vivir según lo que es, no así el error y el mal. La dimensión operativa de la persona tiene, por tanto, una importancia extraordinaria.

En el orden de la realidad, la perfección personal, basada en lo substancial, goza de prioridad sobre la perfección ética, que es accidental, y lo mismo podría decirse respecto de la naturaleza humana, que es un constitutivo de la persona.

Sin embargo, en el orden del bien moral, el bien ético es mas perfecto que ambas. Incluso, en este sentido puede afirmarse que ser buena persona es mejor que simplemente persona. Advierte el Aquinate:

«El bien moral es, de algún modo, un bien mayor que el bien natural, es decir, en cuanto es acto y perfección del bien natural» (De malo, q. 2, a. 5, ad 2).

El bién ético no se posee, hay que llegar a él, debe conquistarse. Escribe Santo Tomás al empezar sus Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles:

«Como dice el Filósofo en el principio de la Metafísica (I, 2), lo propio del sabio es ordenar. El motivo es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que corresponde con propiedad conocer el orden. Pues aunque las potencias sensitivas conozcan algunas cosas captándolas en sí mismas, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o de la razón».

Advierte también que «hay un doble orden en las cosas. Uno según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro es el orden de las cosas respecto del fin, y este orden es más principal que primero. Porque, como dice el Filósofo en la Metafísica (X, 1), en el ejército, el orden de sus partes entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe».

En relación al conocimiento del orden, explica a continuación que hay cuatro tipos diferentes de orden.

«El orden es objeto de la razón de cuádruple modo. Hay un cierto orden que la razón no introduce, sino que solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza. Otro es el orden que la razón introduce, al considerarlo, como, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las palabras. En tercer lugar, se encuentra el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad. En cuarto lugar, se encuentra el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores de las que ella misma es la causa, como en un arca y en una casa».

Los cuatro órdenes, fundan las partes generales de la filosofía.

«Y porque la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, de acuerdo a los diversos órdenes que propiamente la

razón considera, se tienen las diversas ciencias. En efecto, a la Filosofía natural pertenece tratar del orden de las cosas, que la razón humana considera pero no introduce; de modo que debajo de ella incluimos también a la Metafísica. Pero el orden que la razón, considerando, introduce en sus propios actos, pertenece a la Filosofía racional, a la que corresponde considerar en el discurso el orden de las partes entre sí y el orden de los principios entre sí y con respecto a las conclusiones. En cambio, el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la Filosofía moral. Y el orden que la razón, al considerarlo, introduce en las cosa exteriores hechas según la razón humana, pertenece a las artes mecánicas. Por consiguiente, de este modo es propio de la Filosofía moral -acerca de la cual versa lo propuesto ahora- considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin» (Comentarios a la Ética a Nicómaco, I, 1, n. 1).

Los cuatro ordenes -natural, lógico, moral y artificial- son objeto de las cuatro partes de la filosofía o de la ciencia: la Filosofía natural y la Metafísica, la Filosofía racional o Lógica, la Filosofía moral o Ética y las Técnicas.

El orden moral que debe regir la vida personal se aplica con libertad, no con coacción. Debe ser una libertad responsable, guiada por la conciencia del deber. La conciencia moral de cada hombre, el acto de su propia aplicación de la regla objetiva a la dirección de sus actos individuales, debe enjuiciar practicamente según la ley moral. Ésta última no es algo sobreañadido al hombre, sino que surge de su interior.

No hay heteronomía. La regulación de los actos humanos no se hace de manera violenta, como una coacción exterior, sino que surge del mismo sujeto, pues «Dios la ha impreso en las mentes de los hombres» (STh I-II, 90, 4 ad 1). Entre esta ley natural y el sujeto moral hay un perfecto acuerdo, porque aquello que obliga es a la vez deseado por el hombre, desde lo más profundo.

La naturaleza humana tiene unas inclinaciones, que todo hombre conoce como naturalmente buenas y perfectivas. A veces no coinciden con las concretas inclinaciones de una persona, porque puede haberlas modificado accidentalmente, por desorden moral, continuando siendo espontáneas, pero habiendo perdido su naturalidad objetiva.

Sobre las primeras, establece Santo Tomás una tesis, que merece también estar entre las fundamentales de su pensamiento, al igual que las siete anteriores, que complementan las XXIV Tesis tomistas. Afirma el Aquinate:

«Puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas, y por consiguiente como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas».

Todo aquello, a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza, es lo que conoce y siente como bueno; y esto conocido como su bien, como bien humano es a lo que se siente imperado, lo que considera como un deber, a lo que se siente obligado por ley natural.

De manera que, tal como indica nuestro autor, «todas las cosas que deben hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural, en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos». A lo que obliga la ley natural es a lo deseado por el hombre desde su interioridad más profunda, a su bien, a lo que le hará feliz.

De este modo, obedeciendo el imperativo de la ley, el hombre se obedece a sí mismo y a su razón. El deber o la obligación queda constituida como tal, sin quedar subordinado a algo extrínseco al hombre, porque surge del bien humano, de su fin último, en cuanto ciertos actos guardan una relación necesaria con él, que es indicada por la ley natural.

Desde la inclinación de conservar el propio ser se descubre el precepto de respetar la vida y todo lo que permite su desarrollo; desde la inclinación al amor conyugal y a la procreación, los deberes referentes a la generación y educación de los hijos; y así sucesivamente.

Por este total acuerdo entre esta ley y la naturaleza humana, Santo Tomás determina el orden de los preceptos de los preceptos primarios de la ley natural, examinado ell orden de los fines o bienes humanos. Explícitamente declara: «Según el orden de las

inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural» (STh I-II, 94, 2 in c.). Los deberes éticos tendrán una mayor o menor importancia según su relación con las inclinaciones naturales.

La persona humana quiere por su misma naturaleza un bien supremo, que le perfecione o le lleve a su plenitud, y, por tanto, que le proporcione la felicidad, que, como decía Boecio, es «el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes» (De consol., 3, 2). La persona humana aspira a la felicidad, a su fin último y no puede dejar de querer este fin, pero debe elegir su concreción.

La voluntad humana apetece necesariamente la felicidad.

«La voluntad puede inclinarse a cosas opuestas, en cuanto a las cosas que son para el fin; pero respecto del fin último se dirige a él por necesidad natural, como lo evidencia el hecho de que el hombre no puede dejar de querer ser feliz» (STh, I-II, 5, 4 ad 2.).

El reconocimiento del eudemonismo, o de la aspiración irrenunciable del hombre a la felicidad, en primer lugar, no impide la afirmación de la autonomía moral. Únicamente presenta su limitación, que no es un defecto, sino la condición para su realización.

En segundo lugar, tampoco implica el hedonismo. La felicidad no se identifica con el deleite o el placer. Declara Santo Tomás:

«El bien conveniente, si de verdad es perfecto, constituye la misma felicidad del hombre; si no es perfecto, constituye una felicidad participada, o próxima o remota, o por lo menos aparente. Es pues manifiesto que ni aun la delectación que sigue al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino una consecuencia de la misma o su accidente propio» (STh I-II, 2, 6 in c.)

En tercer lugar, tampoco supone que una ética de fines lleve al egoísmo, que impurificaría el acto moral. Ciertamente, la felicidad se ama con amor de deseo, se quiere para mí, pero no necesariamente con un amor egoísta o amor de deseo desordenado. El amor de sí es egoísta, cuando sólo se concentra

exclusivamente en sí y pretende que todos los afectos y servicios de los demás hombres se centren en él. En cambio, no lo es, sino incluso conveniente y obligatorio, si se trasciende en amor de donación a los demás.

27

El hombre y la gracia de Dios

Además de la triple perfección natural -humana, personal y ética-, el hombre puede tener una nueva perfección, al ser dotado de la gracia divina, realidad sobrenatural, conseguida por Cristo. La gracia de Dios es más importante que cualquier realidad del universo. Es más valiosa que el mismo hombre con su dignidad personal y moral. Afirma Santo Tomás que la gracia que recibe una persona es más perfecta que ella misma y que todo el conjunto del universo:

«El bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo» (STh I-II, 113, 9 ad 2).

El don de la gracia, sin embargo, es una realidad creada, distinta de Dios y de las personas divinas. El don maravilloso de la gracia es causado por Dios e inherente al hombre, que le redime y santifica, capacitándolole para obrar adecuadamente al fin sobrenatural que Dios le ha destinado.

Como realidad entitativa, la gracia no es una substancia, sino un accidente; concretamente, una cualidad espiritual. Esta cualidad, que trasciende todo lo natural, afecta vitalmente al alma espiritual del hombre, cualificándola interiormente, aunque respetando su substancia.

Es infundida como una cualidad permanente y, por tanto, como hábito, y se llama entonces gracia habitual, o como una cualidad transeúnte, que es así gracia actual.

Las gracias habituales son la gracia santificante, que reside en la esencia del alma, y es así un hábito entitativo; y las virtudes santificantes, que están en las facultades y que, junto con los dones del Espíritu Santo, son hábitos operativos. En las virtudes sobrenaturales, Dios es causa principal primera, y la criatura, causa principal segunda subordinada. En los dones, la causa principal es única, el Espíritu Santo y la criatura sólo causa instrumental.

A todas estas gracias habituales, llamadas también genéricamente santificantes, porque santifican al hombre y le unen con Dios, están ordenadas las gracias actuales. Éstas disponen al alma para recibir los hábitos infusos, cuando todavía no se poseen, o para ponerlos en movimiento, si se tienen.

La gracia proporciona la deificación o filiación divina del hombre y la renovación o restauración de la imagen sobrenatural de Dios.La gracia no comunica la naturaleza divina en su totalidad unívoca, sino en cierta medida o proporción, que origina una verdadera filiación, aunque no natural sino adoptiva. Sin embargo, es intrínseca y, por ello, es superior a las adopciones humanas, que son meramente jurídicas o externas.

También provoca la renovación sobrenatural de la imagen Dios, que el hombre ya tiene de un modo natural por su triple dignidad de naturaleza, persona y facultades, que implican racionalidad. El hombre es imagen espiritual de Dios. Además, con la gracia, es imagen de Dios sobrenaturalmente.

«En el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen y en cuanto es de nuevo creado según la semejanza de la gracia, por esto de uno y otro modo puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios y porque, mediante la gracia, se asemeja a Él» (STh III, 32, 3 in c.).

Además, el hombre, o más concretamente el alma, que ha sufrido la transformación de la gracia, tiene una especial presencia de las Personas Divinas, por el misterio de la «inhabitación de la Santísima Trinidad». Dios está presente en las criaturas de un triple modo: por presencia o visión, por potencia o poder, y por esencia o substancia.

«Dios está en todas partes por potencia en cuanto que todos estan sometidos a su poder. Está por presencia en cuanto que todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por esencia en cuanto está en todos como causa de su ser» (STh I, q. 8, a. 3, in c).

La inhabitación de Dios en el alma en gracia supone una mayor presencia divina. Esta última presencia de Dios no puede univocarse con ninguna humana. Se da en el ámbito de las facultades superiores del alma, porque según el Aquinate,

«hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial, que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza (attingit) por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial, no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo» (STh I, 43, 3 in c.).

Precisa también que la inhabitación de la Santísima Trinidad se constituye formalmente por el conocimiento y el amor que brotan de la gracia.

«Sólo en los Santos habita Dios por la gracia. La razón es porque Dios está en todas las cosas por su acción, en cuanto se une a ellas, creándolas y conservándolas en el ser; más en los Santos está por la operación de los mismos Santos, mediante la cual tocan (attingunt) a Dios y lo comprenden en cierto modo, al amarlo y conocerlo, pues quien ama y conoce se dice que tiene las cosas conocidas y amadas» (Super II Cor., c. 6, lec. 3, n. 240).

La presencia de inhabitación solo se puede dar en las personas que poseen la gracia de Dios, con todos los dones sobrenaturales, virtudes y dones del Espíritu Santo. El conocimiento y amor sobrenaturales, que dimanan de la gracia, además de proporcionar la semejanza con Dios, ponen en comunicación directa e inmediata, en cierto sentido, con las divinas Personas, en cuanto distintas en su unidad.

Aunque «la persona divina no puede ser poseída (haberi) por nosotros, sino como fruto perfecto, por el don de la gloria; o como fruto imperfecto por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruible, esto es por el amor y la sabiduría» (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.).

La gracia, aunque pertenezca al orden sobrenatural, tiene relación con el natural. Santo Tomás lo expresa con el principio capital, directivo de toda su síntesis filosófico-teológica. La tesis, que debe añadirse a las ocho anteriores sobre el bien, el ser, el ejemplarismo, los grados de ser, el conocimiento, la persona, la contemplación y la ley natural, que complementan a las XXIV Tesis tomistas, es la siguiente:

«La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona» (STh I, 1, 8 ad 2).

La proposición, claramente antimaniquea, formulada por Santo Tomás, siguiendo la doctrina de la gracia de san Agustín -que asumió y comprendió perfectamente-, de que la gracia no destruye la naturaleza sino que la lleva a su culminación, supone el reconocimiento de que lo natural en cuanto tal es de suyo bueno, pero ha sido herido por el pecado y necesita ser sanado por la gracia.

De ahí que todas las realidades pueden ser utilizadas legitimamente y tienen, además, la posibilidad de ser ordenadas al fin ültimo sobrenatural. El Aquinate nota que la gracia es armonizadora, unitiva. Su carácter distintivo es la suavidad.

De este primer principio de su síntesis, deriva Santo Tomás este otro, que permite comprender la primera función de la gracia señalada en el mismo: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible» (STh I, 2, 2 ad 1). La gracia no sólo no es opuesta a la naturaleza humana con sus bienes propios y sus imperfecciones, sino que las exige como sujeto al que perfeccionar. Al sanar y elevar la naturaleza, la gracia no la destruye, antes bien la supone y la perfecciona.

La gracia únicamente no se une con lo antinatural. Puede decirse que todo lo antinatural es anticristiano. Todo puede ser salvado por la gracia, e incluso ser apto para constituirse en instrumento de la

salvación. No, en cambio, el mal en sí mismo, porque no es un valor humano, que asuma la gracia, sino una herida del pecado, que ésta tiene que sanar.

En un tercer principio, derivado del fundamental, aunque también se sigue del anterior, afirma, por ello, Santo Tomás: la gracia restaura a la naturaleza en su misma línea. En su situación actual, el hombre «necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza» (STh I-II, 109, 3 in c.).

De ahí que la gracia se conforme o amolde con la naturaleza, tanto en sentido específico como individual. La avenencia de la gracia con cada naturaleza individual, con la propia, única e irrepetible de cada hombre singular y concreto, explica que la gracia actue en cada individuo de modo diferente.

Estos tres principios, que la gracia no anula la naturaleza, que la presupone y que la perfecciona en su mismo orden, implican que, sin la acción sobrenatural de la gracia, que normalmente se distribuye en la religión cristiana, la perfección en todos los ámbitos de la vida humana sea de hecho imposible. Santo Tomás tiene siempre presente que la realidad humana es débil e inclinada al error y al mal.

Explica que el hombre fue creado en estado de justicia original, con una naturaleza pura y una serie de dones, los sobrenaturales y los preternaturales.

«Que fue creado también en gracia (...) parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclesiástico: "Dios hizo al hombre recto" (Eccle 7, 30). En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores a la razón; y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores» (STh I, 95, 1 in c.).

A su vez la ordenación recta de la mente a Dios era el efecto per se o necesario de la gracia. La naturaleza humana fue elevada con los dones sobrenaturales en orden al fin sobrenatural. Los medios sobrenaturales, con los cuales el hombre adquiría la deificación o filiación divina y la renovación sobrenatural de la imagen de Dios,

eran la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

También poseía una serie de gracias actuales, que le disponía para recibir y poner en movimiento todas las gracias santificantes, entitativas y operativas. Como consecuencia, inhabitaba en su alma la Santísima Trinidad. Esta presencia especial le hacía templo de Dios.

Los dones preternaturales, que le fueron concedidos en razón del de la gracia, eran efectos per accidens o no necesarios de la gracia. En este estado de inocencia, Dios también proporcionó al hombre de un modo totalmente gratuito, no exigible por su naturaleza, otros dones, que se denominan preternaturales, porque no eran sobrenaturales, pero más elevados que los propios de la naturaleza humana.

Su función era la de completar las deficiencias de la naturaleza humana y en este sentido eran convenientes. De ahí que no fuesen sobrenaturales, porque éstos estan por encima de toda conveniencia.

Según Santo Tomás, las sujeciones de las facultades a la facultad de la razón y del cuerpo al alma, implicaban principalmente estos cuatro dones: inmortalidad, impasibilidad, integridad, y dominio perfecto.

El don preternatural de la inmortalidad removía el peligro de la muerte. El de la impasibilidad proporcionaba la exención de dolores y sufrimientos. Sin perturbación orgánica ni psicológica, el hombre gozaba de una felicidad perfecta. Nada turbaba su paz y tranquilidad.

El don preternatural de la integridad consistía en la inmunidad total y perfecta de concupiscencia o deseos desordenados. Por él, eran removidos los obtáculos de orden moral. Sentía la concupiscencia o deseos de las cosas necesarias para la conservación de su vida y para la propagación de la especie, pero no de modo desordenado. También el hombre recibió de Dios el don preternatural del dominio perfecto sobre los animales.

Debe advertise que se poseían pasiones, porque «la virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones» (STh I, 95, 2 ad 3). No se oponía la «carne» al «espíritu», porque

«la carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón, lo cual no se daba en el estado de inocencia» (STh I, 95, 2 ad 1).

Sin embargo, el hombre se rebeló contra Dios y las pasiones se levantaron contra la razón. Con el mal, desapareció la armonía, y, además, apareció la «ley de la lucha». La armonía era propia del estado de naturaleza elevada por la gracia, con los dones que le acompañaban, y tal como fue creado el hombre.

Sin la gracia, el hombre se hubiera encontrado en un estado de naturaleza pura, ya sin armonía perfecta, porque las facultades inferiores y el cuerpo no hubieran estado sometidos totalmente a la razón. En el estado de «inocencia», o de justicia original, todos los dones sobrenaturales y preternaturales proporcionaban la completa y perfecta armonía,que el pecado rompió.

El pecado provocó la perdida de todos aquellos dones sobrenaturales y preternaturales que se poseían en este estado y que enriquecían la naturaleza del hombre. En este sentido se perdió un «bien de la naturaleza» y un gran bien. Sin embargo, ello no implicó la pérdida de la bondad de la naturaleza en cuanto su constitución.

La naturaleza humana no quedó substancialmente corrompida, incapaz de buenas obras, con pérdida total de la libertad y pecando siempre en lo que hace. Como efecto del pecado, no hubo corrupción ni debilitamiento intrínseco de los principios que constituyen la naturaleza humana, ni las propiedades que de ellos dimanan, como son las potencias del alma.

En el estado de naturaleza caída, por el pecado, desapareció toda armonía y el hombre queda sometido a la lucha de sus facultades, que se rebelan contra la razón, porque el hombre continuó siendo hombre, con su misma naturaleza y facultades, pero éstas quedaron afectadas en su funcionamiento, disminuyendo su inclinación natural a su bien.

También, como consecuencia del pecado, la naturaleza humana sufrió la disminución parcial de las fuerzas naturales con relación a la práctica de la virtud. En este sentido perdió un «bien de la naturaleza» en cuanto lo es también la inclinación a la virtud, ya que, «como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza». Sin embargo, este tercer «bien natural» no se perdió tampoco, únicamente se debilitó.

«La inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado. Por la repetición de actos humanos se adquiere cierta inclinación a actos semejantes, y se adquiere inclinación a un extremo, sufre menoscabo la inclinación hacia su contrario. Como el pecado es contrario a la virtud por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, o sea la inclinación a la virtud» (STh I-II, 85, 1 in c.).

La reducción de este bien de la naturaleza, en cuanto inclinación a la virtud, es comparado por Santo Tomás con una «herida». Al igual que ésta produce la desorganización en el regular funcionamiento del cuerpo sano, el pecado rompe la armonía en las inclinaciones de las facultades del hombre. En este sentido, indica que

«el pecado original es un hábito: disposición desordenada que proviene de la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original, lo mismo que la enfermedad corporal es una disposición desordenada del cuerpo por la que se rompe la proporción en que consistía la salud. Por eso se llama al pecado original "enfermedad de la naturaleza"» (STh I-II, 82, 1, in c.).

En el estado de justicia original, explica Santo Tomás, «la razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo, ella estaba sometida a Dios». Por su libertad participada y, por tanto, no absoluta ni omnímoda, el hombre, aún en este estado de completa armonía, tenía la posibilidad del pecado y es de fe que pecó.

Continúa exponiendo el Aquinate:

«Esta justicia original desapareció por el pecado original, y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto

del fin es a lo que llamamos herida de la naturaleza» (STh I-II, 85, 3 in c.).

Precisa también nuestro autor sobre esta herida o disminución de la virtud que

«la inclinación a la virtud es un término medio: se funda en la naturaleza como en su raíz y tiende al bien de la virtud como a su fin. Luego su disminución puede entenderse de dos maneras: primera, por parte de su raíz, segundo, por su término. Considerando el primer aspecto no cabe disminución, ya que el pecado no disminuye el ser de la naturaleza. Se da disminución en el segundo aspecto, por cuanto se interponen impedimentos que obstaculizan llegar al fin» (STh I-II, 85, 2 in c.).

Nunca queda destruida ni la naturaleza ni su inclinación a la virtud o al bien conforme a la razón, al bien honesto. A esta tesis, sin embargo, el mismo Santo Tomás presenta la siguiente objeción:

«El bien de la naturaleza que por el pecado se disminuye es la inclinación a la virtud. Pero se dan casos en que esa disposición ha sido totalmente aniquilada por el pecado, como sucede en los condenados, que son ya incapaces de volver a la virtud, lo mismo que el ciego es impotente para ver. Luego el pecado puede destruir totalmente el bien de la naturaleza» (STh I-II, 85, 2 ob. 3).

Teniendo en cuenta la distinción entre el principio y el fin de la inclinación al bien, la resuelve del siguiente modo:

«Incluso en los condenados permanece la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no existiría en ellos el remordimiento de la conciencia. El que nunca pase al acto se debe a la carencia de la gracia divina, por obra de la divina justicia. Es como en el ciego: permanece la radical aptitud para ver, pero no se actualiza, porque falta la causa que puede formar el órgano que se requiere para ver» (STh I-II, 85, 3 ad 2 ad 3).

Respecto a esta «herida» del pecado, termina concluyendo:

«Como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que

sostiene a la fortaleza; y el concupiscible, en que está la templanza; tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la malicia; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la flaqueza; y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley de la razón, la herida de la concupiscencia».

Hay que sostener, por tanto:

«Son cuatro las heridas grabadas en la naturaleza a causa del pecado original. Pero, como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa del pecado, estas mismas cuatro heridas son las que proceden de cualquier clase de pecados, ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico, la voluntad se resiste a obrar el bien; la dificultad para el bien se hace cada vez mayor; y la concupiscencia se inflama sin cesar» (STh I-II, 85, 3 in c.).

La naturaleza humana en sí misma, con la ignorancia, la malicia, la debilidad y el deseo desordenado, provocadas por el pecado ha quedado en peores condiciones de lo que se hubiera encontrado en un estado de naturaleza pura. Por el pecado y por la inclinación al mismo, que persiste incluso con la vida de la gracia, la naturaleza humana está debilitada en sus propias fuerzas y, por ello, sin la necesaria armonía consigo mismo y con los demás.

Incluso, aunque en el estado de naturaleza reparada, en que se encuentra el hombre caído que recibe la gracia de Jesucristo, queda restablecido el orden de la razón con Dios, en la parte inferior del hombre, sigue reinando la «ley de lucha». Sólo desaparecerá, cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos, y dejen de estar inclinados al mal.

Indica Santo Tomás:

«Por el bautismo se limpia uno del pecado original en cuanto a la culpa, y el alma en su parte espiritual recupera la gracia. Pero continua el pecado original en cuanto al fomes, que es un desorden de las partes inferiores del alma y del cuerpo». Añade, por ello, que

«los bautizados transmiten el pecado original, porque no engendran en cuanto que están renovados por el bautismo, sino en cuanto que les queda algo de la vejez del primer pecado» (STh I-II, 81, 3 ad 2).

Este pecado del primer hombre no fue de naturaleza sexual.

«Como en el estado de inocencia no podemos hablar de una primera rebelión de la carne contra el espíritu, es imposible que le primer desorden se produjera por el deseo de un bien finito que arrastrara a la carne contra el orden de la razón. Por consiguiente, ese primer apetito tuvo que ser de un bien espiritual, y como no habría desorden en el apetito de esos bienes si procediesen conforme a la medida establecida por la ley divina, no hay más remedio que concluir en la existencia de un apetito desordenado de bienes espirituales; éste es precisamente el objeto de la soberbia, luego el primer pecado del hombre fue la soberbia» (STh II-II, 163, 1 in c.).

El pecado original fue de soberbia, de una especie de concupiscencia espiritual. Concretamente consistió en desear ser semejante a Dios. Pero, como

«dos son las especies de semejanza aplicable a Dios. Una es de igualdad absoluta, y ésa no la buscaban los primeros padres, porque a nadie se le ocurre pensar en ella, y menos a los sabios. Otra es de imitación, mediante la participación de ciertas notas en el modo de ser. Todo el bien de las criaturas es una semejanza participada del primer bien. Por eso, al apetecer el hombre algún bien espiritual que lo supere, desea la semejanza con Dios de un modo desordenado».

Seguidamente precisa Santo Tomás:

«El bien espiritual, conforme al cual la criatura puede imitar al Creador, es triple: Primero, imitación en el ser y naturaleza, y esta semejanza con Dios la poseemos desde el momento de la creación, pues fuimos hechos "a su imagen y semejanza" (Gén 1, 26-27), lo mismo que los ángeles. El segundo modo de imitación se encuentra en el pensamiento. Este modo le fue concedido al ángel desde su creación, por ser "sello de la divina imagen, lleno de sabiduría" (Ez 28, 12); el hombre la recibió solamente en potencia, como capacidad de adquisición. El tercer modo se halla en la actividad, y

éste no lo tienen ni el ángel ni el hombre desde el momento de la creación, pues a ambos les falta un intermedio de laboriosidad para conseguir la bienaventuranza. Por tanto, el ángel y el hombre desearon ser semejantes a Dios; pero ninguno de ellos pecó por buscar esa semejanza en cuanto a la naturaleza».

Indica a continuación:

«El hombre la buscó en el orden del conocimiento, de acuerdo con la sugerencia de la serpiente; quiso determinar con las fuerzas naturales qué era bueno y qué era malo y qué cosas buenas o malas habían de acontecer». Secundariamente, pecó también deseando ser como Dios en su actividad, tratando de conseguir la bienaventuranza por sus propias energías».

En este último componente, su pecado de soberbia se parece al de los ángeles, aunque

«el diablo pecó buscando una semejanza con Dios directamente en cuanto a su poder». Sin embargo, «ambos quisieron ser iguales a Dios, en cuanto que despreciando la ley divina, trataron de constituirse en norma de sí mismos» (STh II-II, 163, 2 in c.).

Respecto al objeto de este mal de culpa de los ángeles malos escribe:

«No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esta expresión puede entenderse de dos maneras: o bien por modo de equiperancia o por modo de semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible (...) Y aún cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su deseo natural de conservar su ser, que no conservaría si se convirtiese en otra naturaleza, y de aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo».

Advierte, a continuación:

«No obstante, aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a

sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al cual no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es».

Los ángeles rebeldes, por consiguiente, debieron apetecer ser como Dios por semejanza de imitación. Debe todavía distinguirse, en este deseo de imitar a Dios en cuanto a la actividad, dos modos.

Uno, «en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios, y el que de este modo apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debido a su esfuerzo y no a la acción divina». Tal como se creía en la herejía pelagiana. «Otra cosa es si alguno apeteciese ser semejante a Dios en lo que no es apto para semejarse a El, como, por ejemplo, el que apeteciese crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado, y de esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios».

Sobre este deseo de ser como Dios, especifica:

«Y no porque apeteciese ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa del ser que Dios le comunica, sino que su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando, por ello, su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios».

Rechazó el fin sobrenatural concedido por la gracia de Dios y quiso su fin natural.

Hay otra posibilidad, el que su deseo desordenado fuese este mismo fin sobrenatural, pero conseguido por su propio esfuerzo.

«Deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa de la gracia; quiso alcanzarla por la virtud de su naturaleza y no con el auxilio divino, según la disposición de Dios y esto concuerda con

la opinión de San Anselmo, cuando dice que apeteció aquello mismo a que habría llegado si hubiese perseverado».

No obstante, nota Santo Tomás:

«Estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en realidad, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios» (STh I, 63, 3 in c.).

Tanto si la soberbia angélica consistió en buscar su bienaventuranza en el orden de su naturaleza o en el de lo sobrenatural, en ambas posibilidades rechazó la bienaventuranza divina que procede de su gracia.

Aunque el primer pecado de los ángeles rebeldes fue principalmente de soberbia en la actividad, no fue de este género secundariamente, como en el hombre -que primero fue de soberbia en el conocimiento, y después también de soberbia, pero en la actividad-, sino que pudo ser de envidia:

«Solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a que puede inclinarse la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no se inclina a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden hallarse en las cosas espirituales, ya que nada se inclina si no es a lo que de algún modo puede convenir a su naturaleza. Ahora bien, en los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a menos que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de soberbia. Luego, el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia» (STh I, 63, 2 in c.).

Al pecado de soberbia, pudo seguir el de la envidia, porque este vicio, también de orden espiritual, consiste en «entristecerse de los bienes de los otros en cuanto exceden de los propios» (STh II-II, 36, 2 in c.). El motivo es el siguiente:

«La misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria, y por esto ocurre que el envidioso se duele del bien de otro, por cuanto estima que el bien ajeno, es un obstáculo para el propio».

En el caso de la envidia angélica, «el bien de otro no pudo ser estimado como impedimento del bien a que se aficionó el ángel malo, sino en cuanto apeteció una excelencia singular que quedaba eclipsada por la excelencia de otro. De aquí que, tras el pecado de soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio» (STh I, 63, 2 in c.).

Igualmente, como consecuencia de la soberbia, de querer ser semejantes a Dios en tener por sí la felicidad eterna, los ángeles rebeldes quisieron también poseer el poder de Dios sobre las cosas.

«Como lo que es de por sí es principio y causa de lo que es por otro, de aquella apetencia se siguió, que quisiera tener dominio sobre las demás cosas, llevando su perversidad a querer también asemejarse en esto a Dios» (STh I, 63, 3 in c.).

El pecado de la soberbia, o el deseo desordenado de la propia excelencia al margen del orden querido por Dios, es el vicio más grave en cuanto a la aversión o huída de Dios que implica.

«La aversión es la parte formal del pecado, y este elemento lo posee la soberbia directamente, mientras que en los demás pecados es algo como derivado» (STh II-II, 162, 7, in c.).

En cuanto al alejamiento de Dios, elemento formal del pecado, la soberbia revela una mayor gravedad con respecto a todos los demás pecados. En éstos la huída de Dios se da por ignorancia, flaqueza o por el deseo de otro bien. Tal evasión de Dios y de su ley es, en realidad, una consecuencia.

«En los demás males, el apartarse de Dios es algo que sigue a la conversión a las criaturas, mientras que la soberbia le dirige inmediatamente a Dios despreciándolo» (STh II-II, 162, 6 in c).

La soberbia, aunque busque la excelencia del propio sujeto, siempre se opone a Dios y hasta al prójimo.

«Todo acto de soberbia contraria a la ley divina, pues reniega de someterse como debe. Y a veces contraria incluso al amor del prójimo, porque se antepone a todos los demás y se niega a

reconocer a sus superiores, viniendo a oponerse nuevamente por este camino a la ley de Dios, que manda acatar la autoridad de los mayores» (STh II-II, 162, 5 ad 2).

En este peligrosísimo mal moral «se intenta suprimir la sumisión del hombre a Dios, en cuanto el ser humano se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios (...) o no someterse a la regla por Él señalada» (Ib., 5 in c)».

Cristocentrismo

En el estado actual, como en cualquier otro, que se encuentre el hombre, necesita de la gracia para realizar todas y cada una de las obras, que llevan a la vida eterna, e incluso las que por sí mismo no llevan a la vida eterna, pero son disposición para ello, como el pensamiento y el deseo de creer, el deseo de salvación, la petición de perdón, etc.

Nada puede conducir a la vida eterna que no sea sobrenatural, ya que los medios para un fin, en este caso sobrenatural, deben guardar proporción o consonancia con él. Los medios y el fin tienen que estar en el mismo plano.

La gracia de Dios se necesita con necesidad absoluta, o sin restricción alguna, para para poder querer y cumplir el bien sobrenatural y divino en cualquier estado. No sólo porque, aún sin pecado, el hombre no tiene derecho a la gracia, sino también porque el hombre en el estado de naturaleza caída no puede salir del mismo sin la gracia. La iniciativa de la concesión de la gracia procede Dios.

El movimiento inicial de lo sobrenatural procede de la misma gracia. No se comienza por las solas fuerzas naturales. No hay, por consiguiente, ninguna preparación natural positiva para la primera gracia actual, y es ésta la que prepara para las demás gracias.

«Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que Él mismo no realice» (STh I-II, 112, 2 ad 3).

Tampoco cabe ninguna preparación natural negativa, en cuanto remoción del pecado, que es impedimento para la gracia. El hombre sin la gracia de Dios no puede, por tanto, prepararse de ningún modo para recibir la gracia inicial. Necesita la previa gracia actual para recibir la gracia santificante y las ulteriores gracias actuales. Al igual que la obtención de la vida natural no depende del hombre, tampoco la vida sobrenatural, en el primer momento, es una opción

humana o efecto de alguno de sus actos; aunque como la anterior puede después el hombre aceptarla o rechazarla.

Ninguna obra meritoria es anterior a la gracia, sino que todas ellas son una consecuencia de la misma. Santo Tomás no ve ninguna oposición entre la afirmación de San Pablo, «juzgamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» (Rom 3, 28), y la de Santiago, «la fe sin las obras es muerta» (Sant 2, 26). Sostiene que el hombre se salva

«por la fe, y esto sin las obras de la Ley (...) sin las obras de los preceptos morales; de tal manera, sin embargo, que se entienda, sin obras que precedan a la justicia: pero no sin obras que se sigan de la justicia, porque como se dice en Sant 2, "la fe sin las obras", quiere decir subsiguientes a la justicia, "es muerta"» (In Espistolam Pauli ad Romanos expositio, III, lec. IV, n. 317).

De un modo más preciso afirma Santo Tomás que «la justificación del pecador es efecto de la gracia operante», y el «mérito es efecto de la gracia cooperante» (STh I-II, 113, pról.). El ser justificado, o pasar del estado de pecado al estado de justicia o de orden, es un efecto de la gracia «operante», que es radicalmente anterior y fundante del mérito de las buenas obras. Éstas son efecto de la gracia «cooperante», que es fruto de la justificación.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, divide la gracia en operante y cooperante:

«En aquellos efectos en que nuestra mente es movida y no motor, sino que es Dios sólo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama "gracia operante"; más en aquel efecto en el cual nuestra mente mueve y es movida, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama "gracia cooperante"» (STh I-II, 111, 2 in c.).

La justificación o salvación no proviene de la gracia y de las obras conjuntamente, sino que proviene de la sola gracia, raíz y fundamento, que produce buenas obras, y que tienen así mérito, porque son fruto de la justificación. Por tanto,

«es necesario que sea primeramente justificado internamente el corazón del hombre por Dios para que el hombre haga obras

proporcionadas a la gloria divina» (In Epistolam Pauli ad Romanos expositio, IV, lec. I, n. 325.); o bien que «después que el hombre ha sido justificado por la fe, es necesario que su fe obre por la caridad para conseguir la salvación» (In Espistolam Pauli ad Romanos expositio, X, lec. II, n. 831).

Todo ello, sin afectar a la libertad. Después de la previa moción divina de la gracia actual, el hombre puede aceptar la gracia o poner impedimento. De manera que

«está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia». Por ello, «no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, "quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad" (I Tim 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol» (Summa Contra Gentes III, 159).

Sin la gracia, sin embargo, el hombre, en el estado actual de naturaleza caída, por sí mismo, no podrá, por mucho tiempo o en acciones difíciles, no poner impedimentos a la gracia. Como precisa el Aquinate,

«lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculos a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está íntegra la potencia natural. Más si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependería absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque en un momento pueda por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido» (Summa Contra Gentes, III, 160.).

La naturaleza caída tiene el poder de no resistir a la gracia, y no permanentemente, en los actos fáciles -aquellos que ni por su

magnitud ni por la dificultad que requieren, no exigen todas las fuerzas de una naturaleza sana, sino que bastan algunas, como las que tiene un enfermo para realizar los actos que puede hacer en su estado-, y también el poder de resistir a la gracia en todos. El primer poder, a diferencia de este último, es una perfección, y como tal queda perfeccionado y aumentado por la gracia.

Puede decirse que el no poner resistencia a la acción de la gracia en los actos fáciles se debe a la naturaleza, aunque también a la gracia, cuando ésta le ayuda. En cambio, el no poner resistencia de manera perfecta a la acción de la gracia, o en los actos difíciles -los que por la magnitud de la obra o la dificultad que entrañan, necesitan de todas las fuerzas de la voluntad y que, por tanto, son imposibles para una naturaleza enferma-, se debe a la misma gracia.

La gracia en ambos casos es la que regenera al libre albedrío, de tal manera que es así capaz de cooperar activamente con la misma gracia, de consentir a su acción, y ello sin perder la libertad ya que, por el contrario, ésta ha quedado perfeccionada con la gracia, aunque el hombre siempre conserva el poder de resistirla. Además, Dios, si quiere, incluso puede quitar el impedimento que pone el hombre y hacer que continue el curso de la gracia, sin afectar tampoco a la libertad.

Explica Santo Tomás:

«Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia» (Summa contra Gentiles, III, 161).

Además, el hombre también necesita la gracia para lograr la perfección en cuanto a su naturaleza. No sólo es necesaria la gracia para la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural, sino también para poder superar el mal, lograr la perfección natural adecuada al hombre.

Por una parte, para el conocimiento de las verdades prácticas es necesaría moralmente la gracia externa de la divina revelación, porque, como indica Santo Tomás,

«la razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se obscurezca su juicio en los casos particulares. Más sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren» (STh I-II, 99, 2 ad 2).

Por otra parte, es necesaria la gracia interna para querer y obrar bien, incluso más que en el entendimiento, porque como también explica el Aquinate,

«la naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad» (STh I-II, 109, 3 ad 3). La razón que aporta es la siguiente: «La infección del pecado original (...) mira primariamente a las potencias del alma. Luego, debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad» (STh I-II, 83, 3 in c.).

Sin embargo, en el orden del querer y obrar el bien honesto natural, en el estado de naturaleza humana caída, caben, sin la gracia de Dios, acciones morales honestas. En el estado actual de naturaleza caída, el hombre conserva la potencia física o natural de querer y obrar el bien natural honesto, aunque no así toda la potencia moral o libre de obstáculos. El pecado no ha disminuido ni destruido la

potencia física de querer y obrar el bien honesto. Es como una enfermedad, que no extingue la vida, pero atenua las fuerzas o la debilita. Impide, por tanto, la potencia moral, pero no para todo bien.

El hombre ahora puede hacer algún bien, pero no todo el bien honesto proporcionado a su naturaleza, ya que ello exige todas sus fuerzas sanas. En la situación actual del hombre, aunque esté afectado por el pecado,

«en un momento puede por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia» (Summa contra Gentiles, III, c. 160).

No puede dejar de poner impedimentos a la gracia en cosas difíciles, ni fáciles que duren mucho tiempo, pero si puede hacer cosas fáciles y por algún tiempo, como amar a Dios, aunque con amor ineficaz o imperfecto; cumplir algún precepto de la ley natural, e incluso evitar algún vicio, e incluso todos los vicios por poco tiempo. En cambio, le es imposible no sucumbir en tentaciones graves. En definitiva, no puede hacer todo el bien, ni perseverar en el mismo.

Dirá, por ello, Santo Tomás que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad se encarnase, asumiendo una naturaleza humana en toda su integridad, con todas sus limitaciones e incluso con los efectos del pecado, como el dolor y la muerte, a pesar de no tener pecado, fue necesaria principalmente para la salvación eterna, pero también conveniente en el mismo orden de la naturaleza. Sin la Encarnación, afirma, como se ha indicado más arriba al tratarse de la existencia de Dios, que

«hubiesen desaparecido totalmentede la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a el debida y la honestidad de las costumbres» (STh III, 1, 6 in c.).

Estos beneficios, y otros muchos que «exceden la comprensión humana» se siguen de la Encarnación. Todo ello, sostiene Santo Tomás «nos es conferido por la humanidad de Cristo» (STh III, 1, 2 in c.). Atribuye, por tanto, a la humana naturaleza individual de Cristo el carácter de fuente de toda gracia.

Además afirma incluso que «Cristo (...), en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios» (STh I, 2, pról.). Lo que puede considerarse uno de los principios más fundamentos y esenciales de la síntesis filosófico-teológica de Santo Tomás. Podría también agregarse, a pesar de no ser filosófica, a las XXIV Tesis tomistas -junto con las otras nueve que se han propuesto como complementarias por ser también nucleares-, por su continuidad con todas las anteriores.

Igualmente esta décima tesis, por su carácter fundamental en la síntesis tomista, permite una comprensión más profunda de la filosofía tomista, guiada por la fe y puesta a su servicio.

Debe advertirse sobre esta tesis teológica que no implica que todo ello competa a aquella humanidad individual de Cristo en virtud de una fuerza propia de lo humano. No hay nada humano que sea salvador. Ni aunque tuviese toda la perfección que le corresponde según su misma naturaleza, podría salvar al hombre.

Manteniendo siempre la primacia de la gracia, Santo Tomás afirma la bondad de la naturaleza y al mismo tiempo la necesidad de la gracia en el orden natural para ser restaurado en su perfección propia. Todo lo humano puede ser salvado, e incluso, regenerado por la gracia, contribuir a la salvación, pero por sí mismo carece capacidad redentora ni meritoria de la salvación sobrenatural. De manera que

«Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue instrumento de su divinidad» (STh III, 8, 1 ad 19).

El tomismo

El término tomismo sirve para designar todo el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás. También significa la sistematización, la interpretación y el desarrollo de esta doctrina de sus seguidores. En este último sentido, se puede presentar su historia en cinco etapas.

La primera etapa, que abarca los siglos XIII, XIV y XV, puede llamarse clásica o de las «Defensiones». Después de la muerte del Aquinate se incrementó la oposición a las doctrinas tomistas. La encabezaron Juan Peckham, regente del Estudio franciscano de París, Gualterio de Brujas, Guillermo de la Mare y hasta los dominicos Roberto Kilwardby, de Oxford, y Durando de Saint Pourçain.

Sin embargo, el tomismo fue defendido por un numeroso grupo de discípulos inmediatos de Santo Tomás, y por otros que se les añadieron.

Entre ellos estaban el español Bernardo de Trilla, Herveo de Nédellec, que trabajó muchísimo para la canonización del Aquinate, Pedro de Alvernia, Reginaldo de Piperno, Tolomeo de Lucca, Juan Regina de Nápoles, Tomás de Sutton, el catalán Ferrer, discípulo de Santo Tomás, el mallorquín Romeu, el catalán Raimundo Martí, condiscípulo de Santo Tomás, el también catalán Nicolás Eymerich (1320-1399) y el valenciano San Vicente Ferrer (1350-1419). El movimiento tomista en Cataluña, gracias a San Raimundo de Peñafort, fue muy importante.

La figura más destacada de esta primera escuela tomista fue Juan Capreolo, llamado Princeps thomistarum y autor de la obra Defensiones Theologiæ Divi Thomae Aquinatis. También hay que citar al agustino Edigio Romano (1247-1236), en su defensa a la distinción de esencia y ser.

Hay que destacar de este período los resumenes (abbreviationes), índices (tabulae), las conocordancias entre obras y doctrinas, y las

defensiones, quepublicaron estos primeros tomistas. Entre todas la obras sobresale la famosa Tabula aurea de Pedro de Bérgamo, que se continúa usando en la actualidad, y la de su discípulo Pablo Barbo Soncinas (m. 1494), que hizo un compendio de la obra de Capreolo.

También la Orden dominicana defendió de manera oficial la dotrina tomista. Se hizo en varios Capítulos Generales, como los celebrados en Milán, en 1278, en París, en 1286, en Zaragoza, en 1309 y en Metz, en 1313. Después de su canonización en 1323, sus doctrinas fueron aceptándose en toda la Iglesia y se aumento su difusión.

La segunda etapa es la de los grandes comentaristas, que comprende desde finales del siglo XV hasta mediados del XVI.

La Primera parte de la Segunda de la Suma Teológica fue comentada por el alemán Conrado Koellin (1476-1536). Francisco de Vitoria (1492-1546), comentó la Segunda parte de la Segunda de la Suma y empezó a utilizar la Suma Teológica como libro de texto en lugar del Libro de la Sentencias de Pedro Lombardo. Continuaron su labor en Salamanca, los también dominicos: Domingo de Soto (1495-1560), Domingo Báñez (1528-1604), Bartolomé de Medina (1528-1580), que comentaron distintas partes de la Suma, y Pedro de Ledesma (m. 1616). El primer comentario completo se debe a Tomás de Vio, Cayetano (1469-1534), considerado como el comentarista clásico de Santo Tomás, su influencia ha sido extraordinaria. Francisco Silvestre de Ferrara, el Ferrariense (1474-1526), comentó la Suma contra gentiles. Otros tomistas destacados fueron Crisóstomo Javelli (1472-1538) y Rafael Ripa (m. 1611).

La tercera etapa, que abarca desde la segunda mitad del XVI hasta la mitad del siglo XVIII, se puede denominar de las «Disputaciones». Los tomistas, frente al protestantismo, profundizaron en las doctrinas de Santo Tomás de la libertad, de la gracia, de la justificación y de la predestinación. En el concilio de Trento (1545-1563), los tomistas, como Melchor Cano (1509-1560), autor del tratado De locis theologicis, Pedro de Soto (1501-1563) y el ya citado Domingo de Soto, tuvieron una actuación muy destacada.

Después, desde finales del siglo XVI y principios del XVII, tuvieron lugar las controversias sobre la eficacia de la gracia, «de auxiliis divinæ gratiæ». El Papa Clemente VIII instituyó la «Congregación de

los auxilios» para poner término a la polémica entre los jesuitas, que seguían a Luis de Molina (1536-1600), y los dominicos. Estos últimos, siguiendo a Domingo Báñez (1528-1604), que defendió admirable y fielmente, profundizándolo, el pensamiento tradicional de Santo Tomás, y junto a Tomás de Lemos y Diego Álvarez, se defendieron de las acusaciones de calvinistas, y advirtieron del peligro de semipelagianismo de las doctrinas de Molina y de las matizaciones de Francisco Suárez (1548-1617).

En su celebre Concordia del libre albedrío con la gracia, Molina estableció cuatro tesis fundamentales, dos filosóficas y dos teólogicas. La primera filosófica, en el orden de la ejecución, es la del concurso simúltaneo. La segunda, que es respecto a la intención divina, es la afirmación de la ciencia media de Dios. Estas dos doctrinas, del concurso simultáneo y de la ciencia media, fundamentaban respectivamente dos tesis teológicas. La primera, también del orden de la ejecución, es la de la gracia versátil o indiferente. La segunda, en el orden de la intención, es la predestinación humana después de previstos los méritos de cada hombre.

A estas cuatro tesis molinistas, Báñez presentó otras cuatro completamente distintas e irreductibles, que son las propias del tomismo. En Báñez no hay nada nuevo en su explicación, nada que no esté en la doctrina del Aquinate, aunque podrían discutirse algunos puntos accidentales de su interpretación que no afectan en ningún modo a sus cuatro tesis fundamentales. Dos de ellas son filosóficas: la premoción física, enfrente del concurso simultáneo, en el orden de la ejecución, y los decretos divinos predeterminantes, enfrente de la ciencia media, en el orden de la intención. A su vez otras dos teológicas, basadas en ellas repectivamente: la eficacia íntrinseca de la gracia, en cuanto a la ejecución, y la predestinación antes de los meritos previstos, en cuanto a la intención.

La comisión trabajó durante nueve años (1598-1607) y Paulo V pusó fin a la contienda, no definiendo ninguna solución e imponiendo silencio a los contendientes.

En un reciente escrito sobre esta temática, ha advertido Canals que «la Santa Sede puede "pronunciarse" -incluso por modo definitivo e infalible- sobre materias teológicas o filosóficas conexas con el misterio revelado, aunque no pertenezca directamente al mismo, y

que constituyen el que se llama "objeto secundario" del magisterio infalible de la Iglesia. Pero sólo podría "definir" como dogma aquello que está en el depósito recibido de la palabra de Dios escrita o transmitida» (Canals, 1997b, 243).

De manera que «el aplazamiento por la Santa Sede de la resolución de lo tratado en las disputas de auxiliis equivalía en aquel caso, no a diferir una definición sobre materias dogmáticas, sino a no dar todavía sentencia sobre la compatibilidad y coherencia con el misterio revelado de alguna de las dos explicaciones teológicas, que se apoyaban como en instrumento subordinado a la fe, en concepciones metafísicas opuestas» (Ib. 242).

En el siglo XVII, entre otros muchos tomistas, sobresalen:

Francisco de Araujo (1580-1664), Pedro de Godoy (m. 1677), Francisco Sylvius (1581-1649), Juan Pablo Nazari (1556-1646), Juan de Santo Tomás (1589-1644), autor del Cursus Philosophicus y del Cursus Theologicus, Diego Mas (m. 1608), Tomás de Vallgornera (m. 1665), Juan Tomás de Rocaberti (1627-1699), Tomás de Mercado, Francisco Zumel (1540-1607),Vicente Contenson (1641-1674), Vicente Ludovico Gotti (1664-1742), Daniel Concina (1687-1756), G. V. Patuzzi (1700-1769), Antonio Reginaldo (1605-1676), Juan Bautista Gonet (1616-1681), Antonio Goudin (1640-1695), Antonio Massoulié (1632-1706) y Carlos María Renato Billuart (16855-1757).

Por último, tienen igualmente gran importancia el célebre Curso Complutense, de filosofía tomista, publicado en Alcalá de Henares por los carmelitas descalzos, Miguel de la Trinidad (1588-1661), Antonio de la Madre de Dios (1587-1641) y Juan de los Santos; y los Cursus de los Salmanticensis, uno dogmático y otro moral, también publicados por los carmelitas descalzos de Salamanca, de doce y seis tomos respectivamente. Su última edición es de 1880 y ocupa veinte volúmenes.

La cuarta etapa del tomismo, que se conoce con el nombre de neotomismo, puede decirse que se inicia con Juan Tomás de Boxadors, O. P. (1703-1780) (Huerga, 1981, 201).

El dominico barcelonés, formado en el convento de Santa Catalina y en el Colegio de San Raimundo de Peñafort de los dominicos de

Barcelona, fue Maestro General de la Orden de Predicadores y nombrado cardenal por el Papa Pío VI. Autor de una importante Ordenación, de 1756, titulada De renovanda et defendenda doctrina Sancti Thomae, para reforma de la enseñanza de su Orden, que establecía el estudio directo de Santo Tomás y de sus grandes comentaristas. Escribió también en 1757, la carta encíclica Perlatum ad nos.

La eficacia de éstos y de otros textos de Boxadors fue extraordinaria. «Es indudadble que a la iniciativa de Boxadors se debió la publicación en Roma en 1777, y en una segunda edición en 1783, de la obra del dominico italiano Salvatore Maria Roselli (?-1785), Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis. Aquella iniciativa consta en la dedicatoria del autor al ya entonces cardenal Boxadors, mientras reproduce en la misma el texto íntegro de la Ordinatio que, como Maestro general de la Orden, había dado para los estudios filosóficos y teológicos» (Canals, 1995, 154).

Además, como ha señalado Canals,

«es algo probado, incluso desde perspectivas distintas, por los historiadores del tomismo en Italia, que la Summa de Roselli ejerció influencia decisiva en el pensamiento de los que fueron sus primeros iniciadores. Tanto si se quiere atribuir a los profesores del Colegio Alberoni en Piacensa, como lo hace Giovanni Felice Rossi, ya se vincule directamente al estudio de la Summa de Rosseli por parte de Vincenso Buzzetti, como afirma Amato Masnovo, permanece siempre como dato invariable el hecho de la obra de Roselli entre los diversos profesores que pudieran influir en Buzetti» (Ib. 155).

El neotomismo comienza «oficialmente» con la promulgación de la encíclica del Papa León XIII, Aeterni Patris, en 1879. Este magno documento, como indicaba su subtítulo, estaba dirigido a la «Restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino». A partir de entonces, el renaciente o restaurado tomismo, llamado neotomismo, adquirió un gran fuerza y empezó a fructificar.

Este principio oficial de la neo-escolástica «representa la madurez de múltiples y arduos esfuerzos» (Fabro, 1967, 159). Se habían

iniciado a principios del siglo XIX en Italia, con los hermanos Serafín y Domingo Sordi (1793-1865 y 1790-1880), sacerdotes, que entraron en la Compañía de Jesús, y cuyo tomismo guardaba relación con Juan Tomás de Boxadors.

El primero, Serafín Sordi, orientó hacia el tomismo a Luis Taparelli d'Azeglio (1793-1862), y también a Carminatti (1798-1851) y José Pecci (1807-1890), compañero suyo en Modena y hermano del arzobispo Joaquín Pecci, el futuro Papa León XIII. Domingo Sordi fue maestro de Mateo Liberatore (1810-1892), en Nápoles.

En esta ciudad, tan vinculada a Santo Tomás, Taparelli, después de su época de rectorado en Roma (1824-1829), como provincial (1830-1833), y con Domingo Sordi, pudo crear un importante núcleo tomista. Ambos, junto con Liberatore, llevaron al tomismo al profesor de Etica en la Universidad de Nápoles, el canónigo Gaetano Sanseverino (1811-1865), la figura más relevante de la neoescolástica italiana. Discípulos suyos fueron Nunzio Signoriello (1831-1889), José Prisco (1835-1923) y Salvador Talamo (1844-1932).

Gracias a la perseverante y modélica actividad de este grupo de jesuitas tomistas, a pesar de los muchos obstáculos que encontraron, se fundó la famosa revista La Civiltà Cattolica. El jesuita napolitano Carlo Maria Curci (1810-1891), fundador y primer director de la misma, explica, en sus Memorias, que, a su regreso de París, a finales de 1849, propuso al Papa su proyecto de una revista, que defendiera los verdaderos principios católicos. Pío IX no sólo le animó para que lo realizará, sino que además, ante las dificultades que encontraba en la Compañía, le expresó su voluntad de que se publicará, e incluso contribuyó economicamente para ello.

La Civiltà Cattolica fue decisiva para la restauración escolástica y tomista.

El cuerpo de redacción de la publicación, cuyo primer número apareció en abril de 1850, estaba formado por jesuitas tomistas: Curci, Taparelli, Liberatore, Bresciani, Panciani y Serafino Sordi. Después se incorporaron otros, como Calvetti y Cornoldi. Dados los obstáculos y contrariedades, que encontraron en la Compañía de

Jesús, procedieron al principio con cautela en la exposición del pensamiento de Santo Tomás.

Desde mediados de 1853, después de la muerte del P. Roothaan, General de la Compañía, la revista emprendió una campaña intensisíma en la difusión del tomismo, que tuvo gran éxito. Contribuyó decisivamente el Papa. Los lectores de La Civiltà Cattolica, muchos de fuera de Italia, conocían la directa ingerencia en la revista del mismo Pío IX, que a veces hasta indicaba los temas y el modo como debían tratarse.

La escolástica, no obstante, no había desaparecido por completo. En realidad, el neotomismo pudo surgir gracias al tomismo español. Cuenta Carlos María Curci, en sus Memorias, que había conocido a Santo Tomás gracias al estudio de un texto, que le dio el Rector del Colegio Romano en su época de estudiante en el mismo. El autor de este texto manuscrito, que Taparelli utilizaba para formar a los mejores alumnos del centro, era Serafín Sordi, con quien mantenía «íntimas comunicaciones filosóficas», y que, al igual que su hermano Domingo, era discípulo de Vincenzo Buzzetti (1771-1824). Para el prestigioso historiador Amato Masnovo, Buzzetti se inció en el tomismo con el estudio de la Summa Philosophica de Roselli (Masnovo, 1923, 68, ss.), obra que había sido escrita por orden de Boxadors.

Los actuales estudios de los textos de Boxadors, ha llevado a concluir al profesor Huerga que «los encargados de la elaboración de la Aeterni Patris, promulgada el 4 de agosto de 1879, tuvieron a la vista las litterae encyclicae de Boxadors. La hipótesis -no me atrevo a sugerir más- se corrobora por el hecho de la supervivencia de la Perlatum ad nos, con carácter preceptivo antes y después de la Aeterni Patris, y, sobre todo, por la "suposición" de que manos y mentes dominicanas no fueron ajenas a la fase preparatoria del documento leonino: entre otros, Tomás Zigliara (1833-1893), tomista de pro, heredero de la tradición del tomismo remozado catalán» (Huerga, 1981, 212-213).

La renovación del tomismo se continuó con el cardenal Mercier (1851-1926), fundador del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, M. T. Coconnier (1846-1908), Pedro Mandonnet (1858-1936), Enrique Denifle (1844-1905), Francisco Satolli (1839-1910) y los jesuitas Santo Schiffini (1841-1906) y Luis Billot (1846-1931).

En España, aunque no había desaparecido por completo el tomismo -en la primera mitad del siglo XIX, merecen citarse, entre otros, los dominicos: Francisco Alvarado, Felipe Puigserver, José Vida, Narciso Puig, Francisco Xarrié, Antonio Sendil y Pedro Texeiro; el arzobispo de Santiago, Rafael de Vélez; el sacerdote Andrés de Guevara; y los seglares Lorenzo Arrazola y Rafael José de Crespo-, la filosofía tomista no tenía el nivel de las etapas anteriores (Cf. Gonzalo Díaz, 1980, 210-211). Incluso, en este sentido, podría decirse que no hay estrictamente filosofía tomista (Cf. E. Forment, 1998, 15).

Recobró el tomismo una mayor fuerza con Ceferino González y Díaz Tuñón, O. P. (1831-1895). Discípulos suyos fueron Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid; Damián Isern y Marco (1852-1914); Alejandro Pidal y Mon (1846-1913); Mons. Antonio Hernández Fajarnés (1851-1909), sucedor de Ortí y Lara, en Madrid; Eduardo de Hinojosa (1852-1919); Francisco Fernández de Henestrosa, Antonio José Pou y Ordinas (1834-1900); y José Miralles Sbert (1860-1920), entre otros. Debe destacarse igualmente al obispo de Vic, Dr. José Torras y Bages (1846-1916); sus seguidores, el capuchino Miguel de Esplugas (1870-1934) y el canónigo Carlos Cardó (1884-1958); los dominicos: Norberto del Prado, O. P. (1852-1918), Manuel Barbado (1844-1945), su hermano Francisco Barbado, Luis Alonso Getino (1877-1946), y Santiago Ramírez (1891-1967); y el carmelita Bartolomé Xiberta (1897-1967).

Contribuyó también a la restauración leonina la labor de muchos centros académicos, como el Instituto superior de Filosofía de Lovaina, el Instituto Católico de París, la Universidad de Friburgo, la Universidad de Santo Tomás de Manila, la Universidad Católica del Sagrado Corazón (Milán), la Pontificia Universidad Lateranense (Roma), la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino (Roma), y la Universidad Católica de América (Washington). También los estudios dominicanos de Saulchoir, Toulouse, Lyon, Bolonia, Salamanca, Oxford, Ottawa, y otros más.

El tomismo, después de la encíclica Aeterni Patris, experimentó un incremento enorme. Se publicaron muchos manuales y tratados filosóficos completos, como los de E. Hugón, V. Remer, y J. A. Gredt, benedictino. Fue muy importante el Curso de Lovaina (Mercier). Se realizaron notabilísimos trabajos históricos -F. Ehrle, P. Mandonet,

Maurice de Wulf- y obras de investigación sobre lo esencial del pensamiento de Santo Tomás, como filosofía del sentido común (R. Garrigou-Lagrange), como intelectualismo (P. Rousselot), y como una filosofía basada en la distinción de esencia y ser (Norberto del Prado).

También después de la encíclica sobre Santo Tomás, Studiorum Ducem, de 1923, se publicaron nuevos cursos tomistas completos - V. Remer, P. Geny, G. Di Napoli, C. Carbone, H. Grenier, y G. Beghin-Rosé-, y nuevos manuales -Boyer, Maquart y Philips-.

Se continuaron publicando las revistas tomistas ya existentes: Revue Thomiste, Ciencia Tomista, y Blackfriars, y aparecieron otras nuevas: Sapientia, The Tomist, Sapienza, Divus Thomas, una en Piacenza y otra en Friburgo de Suiza, Rivista di Filosofia Neoscolastica, The New Scholasticis, Aquinas, Angelicum, y Doctor Communis.

Muchas obras y artículos, que se publicaron, han hecho aportes importantísimos para la mejor comprensión del pensamiento de Santo Tomás. El Bulletin thomiste, que daba noticia y comentada toda obra o artículo dedicado a Santo Tomás, fue registrando alrededor de unos dos mil estudios por año.

Los laicos cada vez más tuvieron un mayor protagonismo en el tomismo. Destacaron como grandes figuras Jacques Maritain (1882-1973) y Etienne Gilson (1884-1978). Ambos contribuyeron a difundir y hacer valorar el tomismo en la cultura laica.

El balance del tomismo en el siglo que termina es muy positivo.

Entre otros destacados tomistas, nos ha dejado a: D. Mercier, Desiderio Nys, A. Farges, T. Zigliara, N. Signoriello, J. V. de Got, T. Pégues, E. Buonpensiere. G. Mattiussi, E. Hugon, M. D. Rolland-Gossellin, A. Gardeil, J. Gardair, E. Domet de Vorges, a. de Poulpiquet, P. Rousselot, R. Schultes, V. Remer, P. Geny, G. Manser. J. Gredt, A. Horváth, F. X. Maquart, F.J. Thonnard, A. D. Sertillanges, D. Prümmer, B.H. Merkelbach, L. Fanfani, M. Daffara, J. Leclercq, L. de Raeymaeker. J. Maritain, R. Garrigou-Lagrange, R. Jolivet, B. Xiberta, L. Lachance, L.B. Geiger, R.P. Philips, O.N. Derisi, A. Caturelli, H. Meyer, J. Pieper, E. Welty, G. Sieweth, A.F. Utz, G. Van Riet, A. H. Henry, C. Fabro, R. E., Brennan, W. Farrell, R. Spiazzi, Leo

Elders, Yves Floucat, Bertrand de Margherie, Daniel Ols, Armando Rigobello y Battista Mondin.

Igualmente en el siglo XX hay que subrayar la gran labor que han realizado dominicos españoles.

Además de los ya citados destacan: Victorino Rodríguez (1926-1997), Guillermo Fraile, (1909-1970, Teófilo Urdánoz, (1912-1987) y Aniceto Fernández, (1895-1981). En la actualidad continúan estudiando y enseñando la filosofía de Santo Tomás: José Todolí, Juan José Gallego, Jordán Gallego, Quintín Turiel, Vicente Cudeiro, Armando Bandera, Marcos F. Manzanedo, Mateo Febrer, Vicens Igual y Juan José Llamedo.

Uno de los filósofos más importantes de toda la Orden de Predicadores, e incluso de todos los tomistas actuales, es el dominico español Abelardo Lobato (1925), Rector de la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Tanto su magisterio oral y escrito como su actividad organizativa y directiva por todo el mundo, han sido decisivos para mantener y difundir del pensamiento de Santo Tomás.

También es español uno de los estudiosos de la filosofía de Santo Tomás, cuya obra y magisterio ha sido de gran fecundidad: Ramón Orlandis Despuig (Palma de Mallorca, 1873 - Sant Cugat, 1958). El ilustre pensador jesuita -fundador de «Schola Cordis Iesu» (1925) e inspirador de la revista «Cristiandad» (1944)-, formó a Jaime Bofill y a Francisco Canals Vidal (Barcelona, 1922), con quienes se empezó a conocer la denominada «Escuela Tomista de Barcelona».

El académico de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, Francisco Canals, Profesor de la Universidad de Barcelona (1949-1987) y Catedrático de Metafísica (Ontología y Teodicea), desde 1967, ha consolidado este activo grupo de profesores e investigadores, todos ellos en centros de enseñanza civiles.

Entre estos discípulos de Canals se encuentran los profesores universitarios José Mª Petit, José Mª Alsina, Antonio Prevosti, Margarita Mauri, Ignacio Guiu, José Mª Romero, Francisca Tomar, Evaristo Palomar, Misericordia Anglés, Juan Martínez Porcell, Magdalena Bosch, Javier Echave-Sustaeta del Villar, José Manuel Moro, Antonio Amado y Eudaldo Forment. También los profesores

de Filosofía: Santiago Fernández Burillo, Juan García del Muro, Pau Giralt, Ignacio Azcoaga Bengoechea, Hug Banyeres, Enrique Martínez, Alex Verdés, Nuria Paredes, Teresa Signes, Fernando Melero, Gregorio Peña, Laura Casellas, Javier Barraicoa, Lluís Seguí Pons, Miguel Angel Belmonte y José Mª Montiu. Igualmente, pueden citarse a los historiadores José Manuel Zubicoa y José Mª Mundet y a los escritores Miguel Subirachs, Jordi Gil, Jorge Soley y José Luis Ganuza.

Han sido muchos los sacerdotes y laicos tomistas, que han contribuido al florecimiento el tomismo, como Angel González Álvarez (1916-1991), Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981), Carlos Cardona (1930-1993) y su discípulo Ramón García de Haro (1931-1996).

Continúan este desarrollo con sus investigaciones los profesores: Antonio Millán-Puelles, una de las figuras más importantes de la filosofía española actual, Juan Vallet de Goytisolo, Jesús García López, Mariano Artigas, Lluís Clavell, Angel Luis González; Miguel Ayuso, Rafael Alvira, Rafael Gambra, Tomás Melendo, Armando Segura, Luis Romera, Juan Manuel Burgos, Alfonso García Marqués, Patricia Moya, Javier Pérez Guerrero, Javier Aranguren, Juan Fernando Sellés, Enrique Rivera de Ventosa, José J. Escandell, Joaquín Ferrer, Antonio Segura Ferns, Modesto Santos, José Ángel García Cuadrado, José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, Estanislao Cantero, Consuelo Martínez-Sicluna, José Luis Fernández, Fernando Pascual, Rafael Pascual, Dionisio Roca y Ana Marta González; y varios autores de obras tomistas, como Jordi Girau, José Mª Ciurana y José Ortiz, entre otros.

En América sobresalen, en Argentina: Tomás D. Casares, y Octavio Nicolás Derisi, una de las primeras figuras del tomismo mundial, que ha creado una importante escuela, Alberto Caturelli, autor de numerosas e importantísimas obras, Mario Enrique Sachi, Gustavo Eloy Ponferrada, María C. Donadio Maggi de Gandolfi. Jorge Héctor Padrón, José Ricardo Pierpauli, Carlos Massini, Juan José Sanguineti. En México hay que destacar a Osvaldo Robles, Agustín Basave Fernández del Valle, Mauricio Beuchot y Fernando Gutiérrez Godínez. Igualmente, en Chile: Juan Antonio Widow, Mirko Skarika, Patricio Lombardo, Mauricio Echeverría, Fernando Moreno y Eloy Sardon. También a Enrique Almeida y José Vega Delgado, de Ecuador; Rafael Tomás Caldera y Francisco Rivero, de Venezuela; a

Alejandro Saavedra, de Perú. Han realizado una gran labor el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, y la Sociedad Tomista Argentina, que ha cumplido medio siglo, especialmente con la celebración anual de la «Semana Tomista».

Toda esta sucinta historia del tomismo revela la extraordinaria importancia del pensamiento de Santo Tomás. Como ha escrito Gustavo Eloy Ponferrada,

«los personajes que figuran en la historia de la cultura son los que no sólo han producido obras relevantes, sino que han tenido un influjo en la posteridad (...) es obvio que los pensamientos de Aristóteles, de San Agustín, de Descartes o de Kant han tenido una notable pervivencia a través del tiempo. Sin embargo, en éstos, como en tantos otros casos, se trata no de la integralidad de sus doctrinas, sino de una orientación general o de algunas de sus posiciones significativas. Hoy no se hallarían quienes sostuviesen todas las conclusiones del aristotelismo, del agustinismo, del cartesianismo o del kantismo. Pero en el caso del tomismo, durante siete siglos los seguidores de Santo Tomás han profundizado, defendidio y aplicado todas sus ideas y sus conclusiones teológicas y filosóficas con la sola excepción de algunos temas tangenciales referentes a las ciencias naturales de su época. Se trata de un caso único que importa subrayar» (Ponferrada, 1998, 3).

Además, «frente a la difusión de filosofías neomarxistas, estructuralistas, analíticas y de teologías de la "muerte de Dios", de la liberación política o trascendentalistas, el tomismo no ha dejado de crecer y organizarse. Dieciocho universidades que llevan el nombre de Santo Tomás de Aquino han venido a sumarse en los últimos decenios a las tradicionales de Roma, Manila y Bogotá. La Sociedad Internacional Tomás de Aquino continúa abriendo filiales en muchos países, la última de ellas en Lituania. La Pontificia Academia de Santo Tomás ya ha publicado más de cincuenta volúmenes de sus Studi Tomistici. El Index thomisticus editado por Roberto Busa llena cincuenta y dos volúmenes ahora volcados en un pequeño disco compacto» (Ib. 13).

La quinta etapa pertenecerá ya al próximo milenio. Es de esperar que el tomismo tenga un mayor desarrollo, aunque algunos todavía consideran a Santo Tomás como algo perteneciente definitivamente al pasado. Para éstos podrían servir como respuesta unas recientes

palabras de Antonio Piolanti, Presidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás. Explica el eminente historiador del tomismo italiano:

«Se había intentado, durante sucesivos y ásperos decenios de ostracismo, dejar de lado a aquél que durante siglos había tenido el primer lugar. Este intento respondía también al sentimiento de revancha que ciertos espíritus creen deber sentir hacia los personajes, que por largos períodos han gozado de preferencia privilegiada. La tentativa parecía por un momento haber triunfado, hasta el punto que finalmente el nombre del Aquinate era silenciado, y todos sus cultivadores rechazados como oscurantistas».

Sin embargo, añade, «han pasado los años, han sido exaltados nombres y autores, que se pensaba que deberían haber preparado el camino para los nuevos tiempos, pero ha ocurrido, por la intrínseca fuerza de las cosas, que el mundo tiene siempre necesidad del Sol de Aquino para recibir de él luz y calor» (Piolanti, 1995a, 5).

La misma realidad ha mostrado que «las soluciones de Santo Tomás, descuidadas por mucho tiempo, siguen siendo válidas, ya sea por aquella moderación que es un carácter especial del Santo Doctor, ya sea por un genial planteamiento de los problemas, ya sea sobre todo por una respuesta luminosa y satisfactoria, en la que el espíritu descansa en panoramas, los más vastos, con inmensos confines, que vienen a abrirse sobre las riberas de la eternidad».

No es extraño, por tanto, que el tomismo prosiga teniendo vigencia y que su historia continue en el próximo siglo y milenio, todavía con mayores frutos.

«No es, pues, una presunción el que los cultivadores de Angélico, aún en los umbrales del tercer milenio, dirijan la atención a su Maestro como a un faro, que puede iluminar los siglos venideros con copiosa luz, que al resplandor une el calor» (Piolanti, 1995a, 6).

Además de los grupos citados, como la Sociedad Tomista Argentina y la Escuela Tomista de Barcelona, la esperanza del tomismo está en la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino. El 8 de mayo de 1880 se inauguró la famosa y prestigiosa Academia,

fundada por León XIII (1878-1903) para el estudio y la difusión del pensamiento de Santo Tomás, según había exhortado en su encíclica Aeterni Patris, en el año anterior.

Sus primeros presidentes fueron los cardenales José Pecci, hermano del Papa y Tomás Zigliara, dominico, y el secretario, Salvador Talamo. Entre los primeros cuarenta socios figuraban: Liberatore, Cornoldi, Satolli, Lorenzelli (por Roma), Priso Signoriello (por Italia), Kleutgen, Stöckl (por Alemania), Bourquard, Sauvé, De la Bouillerie (por Francia), Ceferino González, Juan Manuel Orti y Lara (por España), Van Weddingen (por Bélgica) y Corcoran (por América). Al morir el cardenal Pecci (1890) le sucedió el cardenal Mazzella, y al cardenal Zigliara (1897), el cardenal Francisco Satolli. También se habían reemplazado los socios fallecidos, por Lepidi, Mercier, Tabarelli, Ballerini, De Maria, Chiesa, Domet de Vorges, Commer, De Groot, y Lemius entre otros. Bajo el pontificado de San Pío X (1903-1914) ingresaron Farges, Gredt, Paquet, Bounpensiere, Le Rohellec y otros. En 1910, por la muerte del cardenal Satolli, fue nombrado presidente el cardenal Mariano Rampolla del Tindaro.

El Papa Benedicto XV (1914-1922) reformó los estatutos de la Academia constituyendo la presidencia en tres miembros, uno de los cuales tenía que ser siempre el prefecto de la entonces Sagrada Congregación de los Seminarios y de la Universidad.

Los presidentes fueron: el cardenal Benedicto Lorenzelli, el cardenal Ludovico Billot y el cardenal Miguel Lega. Al primero le sucedió el cardenal G. Bisleti. En esa época entraron en la Academia: Maritain, Garrigou-Lagrange, Geny, Mattiussi, Hugon y Lépicier.

El siguiente Papa, Pío XI (1922-1939) sugirió la organización del I Congreso Tomístico Internacional (15-20 de abril de 1925), dedicado al problema del conocimiento y al hilemorfismo. Además de este congreso, en 1930, se organizó la Semana agustinianotomística (23-30 de abril), para conmemorar el XV centenario de la muerte de San Agustín y el 50 aniversario de la misma Academia.

El 23 de febrero de 1932 murió, a los 86 años, monseñor Talamo, que había sido secretario de la Academia desde su fundación, y, por tanto, durante más de cincuenta años. Le sucedió, el 31 de enero de 1934, Carlos Boyer, S.I.

Poco después se organizó el II Congreso Tomístico Internacional, celebrado del 23 al 28 de noviembre de 1936 y dedicado una vez más al problema del conocimiento. En 1934, el Papa había incorporado a la Academia la «Academia de la Religión Católica», fundada por G. F. Zamboni, en 1801 .

Durante este pontificado fueron elegidos entre los nuevos socios: Jansens, Parente, Masnovo, Grabmann, Olgiati, Gilson, Cordovani, De la Taille, Browne y Gabriel de S.M. Magdalena. Se sucedieron varios presidentes (cardenales Bisleti, Lépicier, Laurenti, Salotti, Mercati, Roberti y Pizardo), y en 1934 se empezaron a publicar las Acta Academiae S. Thomae.

La Academia tuvo, desde 1940, ya en tiempos de Pío XII (1939-1958) su sede definitiva en dos amplias salas del Palacio de la Cancillería y entraron, entre otros, los siguientes académicos:

Journet, Ruffini, De Raeymeaker, Landgraf, Jolivet, Philips, Dezza, Fabro, Ciappi, De Finance, Lottin, Santiago Ramírez, Degl'Innocenti, Padovani, Vanni Rovighi y Petruzzellis. En 1946 se fundó la sección jurídico-economíca de la Academia de Santo Tomás (fueron admitidos canonistas como Roberti, Jullien, Staffa y Capello; romanistas como Riccobono, Albertorio y De Francisci; filosófos del Derecho como Capograssi, Del Vecchio y Gonella; economistas como Einaudi, estadistas como V.E. Orlando y civilistas como Santi Romano, Del Giudice y Carnelutti.

En 1948 la publicación anual Acta Academiæ S. Thomæ se convirtió en la revista cuatrimestral Doctor Communis, que desde entonces viene apareciendo.

Se celebraron dos congresos: el III Congreso Tomístico Internacional, del 11 al 17 de septiembre de 1950, dedicado a las pruebas tomistas de la existencia de Dios, a la luz de la entonces reciente encíclica Humani generis; y el IV Congreso Tomístico Internacional, del 13 al 17 de setiembre de 1955, dedicado a la comparación del tomismo con los resultados de las ciencias de la naturaleza y con las filosofías actuales en aquellos momentos (hegelianismo, marxismo y existencialismo).

El V congreso Tomístico Internacional, en 1960, ya tuvo lugar bajo el pontificado de Juan XXIII (1958-1963). Se estudiaron tres temas: el fundamento de la moralidad; la armonía de los derechos de la verdad y de la libertad; y el verdadero concepto de trabajo. Un año antes, en 1959, el Papa había creado la figura jurídica de vicepresidente de la Academia, nombrando a Monseñor Antonio Piloanti, académico, desde 1952.

Durante el gobierno de la Iglesia de Paulo VI (1963-1978), tuvo lugar, poco antes del final del Concilio Vaticano II (11 oct. 1962 - 8 dic. 1965), el VI Congreso Tomístico Internacional. Celebrado en setiembre de 1965, se dedicó al tema «Dios en la obra de Santo Tomás y en la filosofía contemporánea». En este mismo año el Papa puso al frente de la Academia un sólo presidente, nombrando a Michele Browne.

En 1970 se celebró el VII Congreso Tomístico Internacional, que estudió el tema del hombre en el momento actual.

En 1974, con motivo del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, y gracias a una ayuda especial del Papa, se inició la colección Studi Tomistici, dirigida por monseñor Antonio Piolanti, vicepresidente de la Academia, que ya ha publicado, en estos momentos, cincuenta volúmenes.

Los cuatro primeros se dedicaron al estudio de las fuentes e influencias de Santo Tomás; de su teología, de su filosofía, y de su filosofía del derecho, respectivamente, colaborando reconocidos tomistas especializados en estas temáticas. En el volumen tercero dedicado a la filosofía participaron: E. Gilson, M. F. Sciacca, L. Bogliolo, A. Caturelli, G. Siegmund, F. Cacucci, A. Galli, M.V. Ferrari, G. Perini, L. Salerno, P. C. Landuci, G. Kalinowski, A. Milano, O. N. Derisi, y U. Pellegrino.

Al inicio de su pontificado, a finales de 1978, Juan Pablo II nombró como presidente al cardenal Luigi Ciappi. A la muerte del P. Boyer, en febrero de 1980, fue nombrado secretario de la Academia Luigi Bogliolo, salesiano.

En este mismo año fueron elegidos los siguientes nuevos socios en teología: Ph. Delhayé, A. Trapé, Cl. Vansteekiste, R. Moretti, B.

Duroux, L. Jammarrone, P. Toinet, T. S. Centi, B. de Margerie, y Pedro Rodríguez; y en filosofía: D. Composta, G. B. Dougherty.

El VIII Congreso Tomístico Internacional, dedicado a la Encíclica «Aeterni Patris», como clausura de su centenario, tuvo lugar del 8 al 13 de setiembre de 1980.

En 1986 se creó la colección Classici del Tomismo, dirigida por monseñor Antonio Piolanti. El primer libro que se publicó fue: Salvatore Talamo, Il rinnovamenteo del pensiero tomistico, que ha alcanzado la cuarta edición.

En 1989, se fundó la colección Perennità del Tomismo, de la que ya han aparecido dos números. Se colabora asimismo con la «Academia Pontificia Teologica Romana», fundada en 1695, en la publicación de la revista Divinitas, creada en 1956 y en la colección Biblioteca per la Storia del tomismo, fundada en 1974 y dirigida por monseñor Piolanti.

El último congreso celebrado, el IX Congreso Tomístico Internacional, en Roma, en el Palacio de la Cancilleria, durente los días 24 al 29 de setiembre de 1990, se dedicó al tema «Santo Tomás "Doctor Humanitatis"».

Se indicó, en las «Conclusiones y votos» del congreso, leídas por el P. Raimondo Spiazzi, en nombre de la Academia Pontificia de Santo Tomás, que «nuestra época ha llegado a las extremas consecuencias del subjetivismo y del relativismo, con la renuncia a toda seguridad de principios filosóficos y de valores éticos permanente y con la asunción de la inestablilidad y provisionalidad de toda verdad como criterio de juicio y de comportamiento personal».

Se dice también, seguidamente, en este importante documento, que «nunca como hoy ha sido necesario restablecer la distinción entre las siempres relativas verdades parciales alcanzadas por el hombre en los varios campos del saber, y la fundamental verdad del ser y del bien que se impone como connaturalmente a su espíritu». Por ello, se concluye:

«En el tiempo de la exaltación del pensamiento débil se ha de repetir el renovado llamamiento a la fuerza de la verdad que Santo

Tomás ha formulado en los conocidos términos: "La verdad es fuerte en sí misma y no puede ser abatida por ninguna objeción" (Summa contra Gentes IV, 10)».

En 1995 concurrieron dos importantes efemérides: el tercer centenario de la fundación de la Academia Teológica (1695) y el primer centenario de la Carta Apostólica Quod iam inde, con la que el Papa León XIII promulgaba oficialmente los estatutos de la Academia, ya en vigor ad experimentum desde 8 de mayo de 1880, día de su inauguración. Para su celebración se publicaron dos obras colectivas, dedicadas a S. Tommaso Filosofo y a S. Tommaso Teologo, dirigidas por Mons. Antonio Piolanti, Presidente de Pontificia Academia de Santo Tomás.

En la primera publicación colaboraron, además de Mons. Antonio Piolanti, los siguientes tomistas: Battista Mondin, Yves Floucat, Joseph de Finance, Luigi Bogliolo, Brunero Gherardini, Mario Pangallo, y Agustín Basave Fernández del Valle, María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Dario Composta, Reginaldo M. Pizzorni, Joseph Schumacher, Giovanni Turco, Lluís Clavell y Adrian J. Reimers, Patrick de Laubier, Emmanuele Morandi, Josep-Ignasi Saranyana, Sergio Rául Castaño, León Elders, Alvaro Huerga, Francesco Andreu, Enrico Bini, Wilhelm Imkamp, y Roberto Busa.

El segundo volumen dedicado a la teología de San Tomás lo preparon: Mons. Antonio Piolanti, Giuseppe Perini, Raimondo Spiazzi, Abelardo Lobato, Gustavo Eloy Ponferrada, Fabio Gambetti, Pasquale Orlando, Victorino Rodríguez, Edmond Barbotin, Giovanni Cavalcoli, Leo Scheffczy, Mario Enrique Sacchi, Eudaldo Forment, Pasquale Giustiniani, Waclaw Swierzwski, Th. María Helena da Guerra Pratas, Dominique Vibrac, Francisco Canals Vidal, Daniel Ols, Bretrand de Margerie, Pierre Adnès, Tracisio Stramare, y Arthur Burton Calkins.

El estado actual del Consejo Directivo de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás es el siguiente:

Presidente: Mons. Antonio Piolanti, Secretario General: Don Luigi Bogliolo, S.D.B, Rector Emérito de la Pontificia Universidad Urbaniana; consejeros Académicos: Don Dario Composta, S. D. B., Mons. Brunero Gherardini, P. Abelardo Lobato, O. P. y P. Battista Mondin, S. X.

Un segundo motivo de esperanza es ICUSTA. La International Council of the Universities of St. Thomas Aquinas, constituida en la actualidad por dieciocho universidades de todo el mundo, que llevan por nombre Santo Tomás de Aquino y que preside D. Gerardo Rocha.

El activo presidente Rocha -Presidente de la Corporación de Santo Tomás de Chile, la empresa privada de educación en Chile más importante, que cuenta con 20.000 alumnos y 2.000 profesores y que está extendida por todas las regiones del país, por medio de centros de distinto nivel de formación; y Presidente y fundador de la Univerisdad Santo Tomás de Santiago-, intenta que los más de 200.000 alumnos, con que cuenta ICUSTA, puedan recibir una formación básica tomista y que en cada país exista por lo menos una universidad que lleve el nombre de Santo Tomás.

Una tercera esperanza del tomismo está en FASTA. La Fraternidad de Agrupaciones de Santo Tomás de Aquino es una Asociación privada de fieles internacional, reconocida por la Santa Sede como de Derecho Pontificio, con personalidad jurídica y con la aprobación de sus estatutos. La asociación fue fundada en 1962 en Argentina, a partir de la Orden Dominicana y bajo su amparo, por el fraile dominico Dr. Aníbal Ernesto Fosbery, O. P., su actual Presidente.

En 1986, también fundó la Fratenidad Apostólica Sacerdotal de Tomás de Aquino para facilitar la formación de los sacerdotes de FASTA, que son los que atienden la obra apostólica. Cuenta ya con varios sacerdotes, formados en el Seminario de la Fraternidad, y muchos más seminaristas. En España desarrolla sus actividades desde 1993, dirigiendo dos colegios en Barcelona y actividades familiares en Madrid y Pamplona.

La asociación tiene dos objetivos principales: realizar una tarea apostólica, especialmente entre la juventud y la familia; y orientar espiritualmente a sus miembros, según el carisma dominicano. Se nutre, por tanto, de la espiritualidad de la Orden dominicana, fundando su doctrina en el Magisterio de la Iglesia y en la teología y filosofía de Santo Tomás. FASTA puede sintetizarse con estas palabras de su fundador: «Es un intento de responder a la Iglesia Conciliar, detrás del llamado de los laicos para que "ordenen las estructuras temporales según el espíritu del evangelio"».

FASTA en estos momentos cubre toda Argentina. Tiene trece colegios, tres residencias universitarias, dos casas de retiros espirituales, dos institutos, un centro de servicios educativos, veintiuna casas (escuelas) de formación de niños, y una universidad (Universidad Santo Tomás, FASTA), que desarrolla sus actividades académicas desde 1992, consta en estos momentos de las Facultades de Ingeniería, Ciencias Económicas, Ciencias Jurídicas, Humanidades y Ciencias de la Salud. Ubicada su sede central en la ciudad de Mar del Plata, tiene una subsede, creada en 1995, en San Carlos de Bariloche. De las actividades de la asociación se benefician más de diez mil familias.

Puede decirse, por último, que la confianza para el futuro del tomismo está en la SITA. La Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), fundada hace veinte años en Roma por iniciativa del entonces cardenal Wojtyla, es una sociedad internacional, cultural y autónoma, que tiene cerca de un millar de socios de Europa, América y Asia. Su finalidad esencial es la de servir al hombre de hoy irradiando la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre sus problemas. La SITA se propone a través del estudio y de la comunicación del pensamiento del Aquinate, y del diálogo, la orientación radical de la cultura de nuestro tiempo.

La sociedad ha asumido el papel de dos sociedades análogas: Société de saintThomas d’Aquin y la Société Thomiste. La primera se fundó en París, en 1884, y en estrecha relación con el Institut Catholique de París. Publicó la revista Annales de Philosophie Chrétienne. Todas las numerosas actividades de la Société de saintThomas d’Aquin cesaron en 1924.

La Société Thomiste se fundó en este mismo año. Desde el primer momento se publicó el Bulletin Thomiste, como órgano de información, y se fundó también la Bibliothèque thomiste. Al igual que la sociedad anterior, pasados los treinta años de vida, empezó a languidecer. El Bulletin Thomiste, en 1969, deja de ser el órgano de la sociedad y es asumido por la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Roma, cambiándose su nombre por el de Rassegna di Letteratura tomistica.

Surge entonces la SITA. En el famoso Congreso Internacional Tomás de Aquino en su séptimo centenario, celebrado en Roma y Nápoles,

en abril de 1974, y organizado por el P. Aniceto Fernández, como presidente, el P. Benedetto D´Amore, como Secretario, y el P. Lobato, como Coordinador, los tres eminentes tomistas propusieron la creación de la SITA. Sería una sociedad tomista que recogería el espíritu del Congreso y mantendría el diálogo con el pensamiento actual. Además, el entonces cardenal Karol Wojtyla, que participó activamente en el Congreso, pedía una nueva vuelta a Santo Tomás para fundar sobre una base humanística cristiana la vida ética de la sociedad actual.

Después, a partir del Congreso Internacional «Teoría y Praxis», organizado por el Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali y la Fundación Balmesiana, y celebrado en setiembre de 1976, en Génova y Barcelona, los tres dominicos empezaron dar vida a la sociedad. Wojtyla presidió la primera reunión de la SITA, dirigiendo la discusión. Él mismo propuso al Dr. Lobato como Director de la SITA, cargo que desde entonces ha venido ejerciendo hasta 1997, en que fue elegido Presidente de la ya conocidísima sociedad internacional. Oficialmente la Sociedad nació el 27 de mayo de 1978. En Madrid se creó poco después la Sección nacional de la SITA de España.

Elegido Sumo Pontífice, Karol Wojtyla, que es el socio número uno de la SITA, tal como consta en los archivos de la sociedad, ha intervenido en los tres grandes congresos internacionales de la SITA celebrados en Roma: I Congresso Internazionale della S.I.T.A. Tommaso d´Aquino nel I Centenario dell´Enciclica «Aeterni Patris» (1979); II Congresso Internazionale della S.I.T.A. L´anima nell ´antropologia di S. Tommaso D´Aquino (1986); y III Congresso Internazionale della S.I.T.A. Etica e società contemporanea (1991). También envió un mensaje al IV Congreso Internacional de la SITA. El problema del hombre y el misterio de Jesucristo, que se celebró por primera vez fuera de Roma, en España, en Barcelona, durante los días 24 al 27 de setiembre de 1997, en los locales de la Fundación Balmesiana.

En este mismo lugar, la SITA de Barcelona ya había organizado, en 1993, bajo la sugerencia y auspicio del Dr. Canals, entonces Vicepresidente 1º del Consejo directivo de la sede central en Roma, las «Jornadas de la SITA», Dignidad personal, comunidad personal y orden jurídico, cuyas actas ocupan dos densos volúmenes con este mismo título

Este último congreso internacional de la SITA, del que se ocuparon todos los medios de comunicación, reunió a los mejores conocedores del pensamiento del Aquinate del momento.

Contó con la participación de dos cardenales, Ricard M. Carles, Cardenal-Arzobispo de Barcelona y Alfonso López Trujillo, Cardenal-Presidente del Consejo Pontificio para la Familia. Asistieron alrededor de 500 personas. Además de las 33 ponencias, se presentaron más de 200 comunicaciones, en siete idiomas diferentes, de estudiosos y de profesores de más de 80 Universidades de Europa, América y Asia. Sus conclusiones se pueden sintetizar, por una parte, en el descubrimiento del valor perenne de la doctrina de Tomás como orientación en el próximo futuro. Por otra, que, como siempre, el tomismo, en el próximo milenio, deberá ponerse al servicio de la Iglesia en su misión de anunciar al mundo a Jesucristo, el Salvador de los hombres. Su proyecto será acoger lo positivo y tratar de remediar los graves olvidos del mundo actual.

En sus primeros veinte años la SITA ha recorrido tres etapas bajo tres presidencias: la del Maestro de la Orden Vincent de Couesnongle, la del P. Cornelio Fabro, la del P. Battista Mondin. Al cabo de este tiempo es la misma en su proyecto, pero ha evolucionado visiblemente. Ha crecido en extensión y en intensidad. Durante el Congreso se ha iniciado otra nueva etapa, con su nuevo Presidente español, Abelardo Lobato. En este período de Lobato, la SITA se ha hecho más internacional y tiene más presencia cultural.

La composición del actual Consejo Directivo de la SITA es la siguiente:

Presidencia: Presidente: Prof. Abelardo Lobato, O. P.; Presidente Honorario: Prof. Battista Mondin; Vicepresidente Europa Sur: Prof. Pedro Suñer, S. I.;Vicepresidente Europa Norte: Prof. Edward Kaczynski, O. P.; Vicrepresidente América: Prof. Aníbal Fosbery, O.P; Vicepresidente Asia: Prof. Rolando de la Rosa, O. P.; Responsable Massmedia: D. Gerardo Rocha.

Consejo Ejecutivo: Director General: Prof. Eudaldo Forment; Secretario General: Prof. Enrique Martínez; Administrador: Prof. José María Romero.

Consejeros de Secciones nacionales: Sec. Fosanova (Italia): D. Romano Saurini; Sec. Francia: Prof. Yves Floucat; Sec. Baleares: Prof. Juan José Llamedo, O. P.; Sec. Barcelona: Prof. Jordán Gallego, O. P.; Sec. España: Prof. Armando Bandera; Sec. Polonia: Prof. M. A. Krapiec, O. P.; Sec. Lituania: Prof. Dalia Marija Stanciene; Sec. Ecuador: Prof. Enrique Almeida, O. P.; Sec. México: Prof. Fernando Gutiérrez; Sec. Colombia: Prof. Gonzalo Soto Posada; Sec. Perú: Prof. Alejandro Saavedra, SDB; Sec. Chile: Prof. Mons. Felipe Bacarreza, Obispo Auxiliar de Concepción y Sec. USA: Prof. Mary Rose Barral.

Consejeros generales: Prof. Armando Rigobello, Prof. Angela Ales Bello, Prof. Lluis Clavell, Prof. Prof. Bertrand de Margerie, S.I., Prof. Lydia Jiménez, Prof. José Antonio Izquierdo Labeaga, Prof. Modesto Santos, Prof. Juan José Gallego O. P., Prof. Lourdes Grosso, Prof. Marco D’Avenia, Prof. Giuseppe Barzaghi, O. P., Prof. Umberto Galeazzi, Prof. Emmanuele Morandi, Prof. Vittorio Possenti y Prof. Daniel Ols, O. P.

Como decía su Presidente Abelardo Lobato, en el último número del Boletín de la SITA: «En medio de esa universal nivelación de todo lo humano reducido a polvo, algunos genios crecen en la medida en que alejan en el tiempo, como las grandes cadenas de montañas que recobran su grandeza cuando uno traspasa las colinas que las ocultan. Tomás se cuenta entre esos gigantes del pasado, porque su obra tiene un valor que el tiempo no erosiona, el de la verdad que es invencible y retorna. La Revista "Humanitas" de la Universidad Católica de Chile, dirigida por Jaime Antúnez, en el número de la primavera del pasado año, publicaba el resultado de una encuesta entre profesores de radio internacional sobre la personalidad más alta a su juicio, a lo largo de todo el segundo milenio, desde el año 1000 al año 2000, en los tres campos de la cultura, artístico, político y religioso.

«El resultado es significativo. Mientras los pareceres son muy diversos en el campo de las artes y de la política, hay una cierta convergencia en el horizonte de la cultura religiosa. Dos genios se disputan la palma Francisco de Asís y Tomás de Aquino. Y en

definitiva Tomás tiene tres votos más que Francisco (...) Tomás emerge como la personalidad más alta del milenio por el valor de su doctrina, por la contribución que ha dado a la humanidad en el camino cultural, como auténtico maestro de la humanidad» (Lobato, 1998, 5).

En este número aparece el primer saludo de Abelardo Lobato como Presidente de la SITA. Tal como dice el eminente tomista, es muy cierto que:

«Sentirse amigo de Santo Tomás de Aquino es una de las pocas cosas serias a las que se puede aspirar en el ámbito de la cultura cristiana, llamada a ser fermento de la humanidad en camino. Todo amigo de Tomás de Aquino se complace en llamarlo "Doctor humanitatis", y cada uno a su modo, se esfuerza en ser un auténtico discípulo que, apoyado en los robustos hombros del maestro, descubre un nueva "región de la verdad" (...) Dondequiera que haya un hombre que busca la verdad sinceramente y con el método adecuado, allí hay un amigo de Tomás» (Lobato, 1998, 6).

Bibliografía

Se han publicado diez ediciones distintas de las obras completas de Santo Tomás. Desde 1880 se está publicando la edición crítica por la comisión Leonina, creada por León XIII, que cuando esté terminada ocupará cincuenta volúmenes-folio. De entre las antiguas es fundamental, por ser la base de las siguientes, y ordenada por San Pío V, la edición Piana, Roma, 1570-1571, 18 vols. Además de los volúmenes de la edición leonina, son todavía accesibles las siguientes ediciones:

1. Parma. Opera omnia, Parma, Fiaccadori, 1852-1873, 25 vols. en folio; Reed. Nueva York, Musurgia, 1948-1950.

2. Vivès. Opera omnia, París, Vivès, 1871-1882, 34 volúmenes in quarto.

3. Marietti. Edición parcial. Marietti, Torino-Roma, que son reediciones de textos publicados anteriormente.

El catálogo de las obras de Santo Tomás, según Santiago Ramírez (Introducción a Tomás de Aquino, Madrid, BAC, 1975, pp. 93-99); Jesús García López (Tomás de Aquino, maestro del orden, Madrid, Cincel, 1985, pp. 17-24); y Josep-Ignasi Saranyana (Catálogo breve de obras auténticas, en James A. Weisheipl, Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina, Pamplona, EUNSA, 1994, pp. 409-459), es el siguiente:

I. Obras de Santo Tomás

-A. Comentarios a las Sagradas Escrituras

-a) Antiguo Testamento

1. Exposición al libro de Job (1269-1273).

2. Exposición al profeta Isaías (1256-1259).

3. Exposición al profeta Jeremías (1252-1253).

4. Exposición a los Trenos del Profeta Jeremías (1252-1253).

5. Lectura a los Salmos de David (hasta el Salmo 54, reportación de Fray Reginaldo de Piperno) (1272-1273).

6. El Cantar de los Cantares (Breve explicación dada a los monjes de Fossanova en febrero de 1274, que no llegó a escribirse) (1272-1273).

-b) Nuevo Testamento

7. Glosa continua (Cadena Aurea) sobre los cuatro Evangelios, distribuida en la forma siguiente: Sobre San Mateo (1261-1264); Sobre San Marcos (1265); Sobre San Lucas (1266); y Sobre San Juan (1267). Trad. cast.: 1. Ramón de Ezenarro, Imprenta de don Luis Aguado, Madrid, 1886-1889, 8 vols. 2. Nueva ed. corregida por Eilhard Schlesinger, Buenos Aires, Cursos de Católica, 1946-48, 5 vols.

8. Lectura al Evangelio de San Mateo (Reportación de Pedro de Andría y de Liger de Besançon) (1256-1259).

9. Exposición al Evangelio de San Juan (hasta el capítulo 5) (1267-1272); Lectura al Evangelio de San Juan (desde el capítulo 6 hasta el final). (Reportación de Fray Reginaldo) (1267-1272).

10. Exposición a la Epístola de San Pablo a los romanos (1272-1273). Trad. cast.: Comentario a los Romanos, trad. S. Abascal, México, Ed. Tradición, 1982, 2 vols.

11. Exposición a la Epístola primera de San Pablo a los corintios (hasta el cap. 10) (1272-1273); Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los corintios (desde el capítulo 11 hasta el final). (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

12. Lectura a la Epístola segunda de San Pablo a los corintios (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

13. Lectura a la Epístola de San Pablo a los gálatas (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a los Gálatas, trad. S. Abascal, México, Ed. Tradición, 1982.

14. Lectura a la Epístola de San Pablo a los efesios (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a la epístola de San Pablo a los Efesios, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 11, México, Ed. Tradición, 1978.

15. Lectura a la Epístola de San Pablo a los filipenses (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a la epístola de San Pablo a los Filipenses, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 12, México, Ed. Tradición, 1978.

16. Lectura a la Epístola de San Pablo a los colosenses (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a la epístola de San Pablo a los Colosenses, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 10, México, Ed. Tradición, 1978.

17. Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los tesalonicenses (reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

18. Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los tesalonicenses (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a las dos epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 9, México, Ed. Tradición, 1977.

19. Lectura a la Epístola primera de San Pablo a Tímoteo (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

20. Lectura a la Epístola segunda de San Pablo a Timoteo (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-12659. Trad. cast.: Comentario a las dos epístolas de San Pablo a Timoteo, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 7, México, Ed. Tradición, 1977.

21. Lectura a la Epístola de San Pablo a Tito (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265).

22. Lectura a la Epístola de San Pablo a Filemón (reportación de Fray Reginaldo) (1259-1265). Trad. cast.: Comentario a las epístolas de San Pablo a Tito y Filemón, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 8, México, Ed. Tradición, 1977.

23. Lectura a la Epístola de San Pablo a los hebreos (Reportación de Fray Reginaldo) (1259-165). Trad. cast.: Comentario a la epístola de San Pablo a los Hebreos, Col. «Santo Tomás de Aquino», n. 13, México, Ed. Tradición, 1979.

-B. Comentario a los decretos dogmáticos de la Iglesia y a los teólogos

24. Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo (1254-1256).

25. Exposición de la primera Decretal (1259-1268).

26. Exposición de la seguna Decretal (1259-1268).

27. Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad (1257-1258). Trad. cast.: intr., trad. y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Pamplona, EUNSA, 1989.

28. Exposición al libro sobre los nombres divinos de Dionisio (1261).

-C. Comentarios a los filósofos

29. Exposición a los libros sobre la Interpretación (hasta el lib. II, lección 2, lo restante es de Tomás de Vío) (1269-1272).

30. Exposición a los libros de los Segundos analíticos (1269-1272).

31. Exposición a los ocho libros de la Física (1268).

32. Exposición a los libros sobre el Cielo y el Mundo (hasta el lib. III, lección 8; lo restante de los libros II y III es de Pedro de Auvergne) (1272).

33. Exposición a los cuatro libros de la Meteorología (hasta el lib. II, lección 10; lo restante de los libros II y III es de Pedro de Auvergne, y lo del libro IV es probablemente de Juan Quidort) (1269-1272).

34. Exposición a los libros sobre la Generación y la Corrupción (hasta el lib. I, lección 17; lo restante es de Tomás Sutton) (1272-1273). Trad. cast.: Héctor Velázquez, Intr. de Mauricio Beuchot, Pamplona Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

35 Lectura al libro I sobre el alma (reportación de Fray Reginaldo) (1266-1272). Exposición a los libros II y III sobre el Alma (1266-1272). Trad. cast.: Comentario al «libro del alma» de Aristóteles, trad. de Celestina Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979.

36. Exposición a los libros sobre el Sentido y lo Sentido (1266-1272).

37. Exposición a los libros sobre la Memoria y la Reminiscencia (1266-1272).

38. Exposición a los doce libros de la Metafísica (1268-1272).

39. Exposición a los diez libros de la Etica a Nicómaco (1269). Trad. cast.: Comentario a la Ética a Nicómaco, trad. de Ana María Mallea, Buenos Aires, CIAFIC, 1983.

40. Exposición a los libros de la Política (hasta el libro III, lección 6ª; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272). Trad. cast.: 1.

Comentarios a la Política de Aristóteles, lib. I-III, trad. de Benito Raffo Magnasco, Buenos Aires, «Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación», 106 (1981), libro IV, trad. de ana María Mallea, Buenos Aires, «Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, 110 (1985); 2. Héctor Velázquez, Intr. de Mauricio Beuchot, Pamplona Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

41. Exposición al libro sobre las Causas (1269-1273). Trad. cast.: Exposición sobre el tratado «De las causas», en Opúsculos filosóficos genuinos, trad. Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 351-526.

42. Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones (1257-1258). Trad. cast.: Exposición sobre las semanas de Boecio, en Opúsculos filosóficos genuinos, trad. de Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, eds. Poblet, 1947, 315-350.

-D. Obras mayores

43. Suma contra los Gentiles. Cuatro libros (1259-1264). Trad. cast.: 1. Madrid, BAC, 1967-1968, 2 vols., 2º ed.; 2. Buenos Aires, Club de Lectores, 1951, 4 vols.

44. Suma Teológica. Primera parte (1266-1268). Primera parte de la segunda parte (1268-1270). Segunda parte de la segunda parte (1271-1272). Tercera parte (hasta la cuestión 90; lo restante (Suplemento) está tomado de su Comentario al lib. IV de las Sentencias y arreglado probablemente por Fray Reginaldo. Trad. cast.: 1. Madrid, BAC, 1948ss, 16 vols. 2. Buenos Aires, Club de Lectores, 1944-50, 20 vols. 3.-Madrid, BAC, 1988ss, 5 vols.

45. Cuestiones disputadas sobre la Verdad (1256-1259). Trad. cast.: 1. Jesús García López, Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentario a la cuestión I «De Veritate», Pamplona, EUNSA, 1967; 2. Humberto Giannini y Óscar Velásquez, Santo Tomás de Aquino, Acerca de la verdad. Cuestión primera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996; 3. Ana Marta González, Santo Tomás: De veritate, 16 y 17. La sindéresis y la conciencia. Intr., trad. y notas, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 1998.

46. Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios (1265-1267).

47. Cuestión disputada sobre las Criaturas Espirituales (1266-1268).

48. Cuestión disputada sobre el Alma (1266-1267).

49. Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado (1266-1269).

50. Cuestión disputada sobre las virtudes en general (1266-1269). Trad. cast.: trad. y notas de Héctor Velázquez Fernández, Introducción de Mauricio Beuchot, México, D. F., Cuaderno de Filosofía, 1994.

51. Cuestión disputada sobre la Caridad (1266-1269).

52. Cuestión disputada sobre el mal (1269-1271). Trad. cast.: 1. Cuestiones disputadas sobre el mal. Intr. de Mauricio Beuchot. Present., trad. y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, Pamplona, EUNSA, 1997; 2. El Bien. Selección de textos, Intr. y trad. de Jesús García López, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

53. Cuestión disputada sobre las Virtudes Cardinales (1269-1272). Trad. cast.: Héctor Velázquez e introd. de Mauricio Beuchot, México, Tradición, 1993.

54. Cuestión disputada sobre la esperanza (1269-1272).

55. Cuestión disputada sobre la corrección fraterna (1269-1272).

56. Cuestiones Quodlibetales (de cualquier cosa). Quodlibeto I (1269). II (1269). III (1270). IV (1271). V (1271). VI (1272). VII (1256). VIII (1265-1267). IX (1265-1267). X (1265-1267). XI (1265-1267). XII (1270).

-E. Obras menores u opúsculos

-a) Discursos de apertura

57. Sobre recomendación y división de la Sagrada Escritura (1252).

58. Sobre recomendación de la Sagrada Escritura (1256).

-b) Opúsculos de dogma

59. Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia (1261-1268). Trad. cast.: 1. Josep Ignasi Saranyana, en Escritos de catequesis, Madrid, Rialp, 1975, 2ª ed. 1978, 297-340, 2. Josep-Ignasi Saranyana, en Obras catequéticas, Pamplona, EUNATE, 1995, pp. 201-232,

60. Compendio de Teología (1261-1269). Trad. cast.: Josep I. Saranyana y Jaime Restrepo, Madrid, Rialp, 1980.

61. Sobre las substancias separadas o la naturaleza de los Angeles (1261-1269). Trad.: 1. Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Poblet, 1947, 173-280; 2. Alfonso García Marqués y Marcelino Otero, Murcia, Nau-Llibres, 1993

62. Sobre la eternidad del mundo contra los nurmurantes (1270). Trad. cast.: 1. Sobre la eternidad del mundo, en Opúsculos filosóficos genuinos, trad. de Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 81-92, 2. Trad. Angel J. Cappelleti, Buenos Aires, Aguilar, 1975, reed. Maderid. Sarpe, 1985, 3. Josep I. Saranyana, Santo Tomás. De aeternitate mundi, en «Anuario Filosófico», 9, Pamplona, 1976, pp. 399-424.

63. Respuesta al hermano Juan de Vercelli (1265-1266).

64. Segunda respuesta al hermano Juan de Vercelli (1271).

65. Respuesta al Lector de Venecia (1269-1271).

66. Respuesta al Lector de Besançon (1271).

67. Respuesta al Abad Bernardo Aiglero (1274).

-c) Opúsculos de moral

68. Sobre los juegos de azar (1269-1272).

69. Sobre astrología (1269-1272).

70. Sobre la compra y la venta (1262).

71. Sobre la forma de la absolución (1269-1272).

72. Sobre el recreo (1269).

73. Sobre el gobierno de los príncipes (hasta el lib. II, cap 4; lo restante es de Tolomeo dei Fiadoni o de Luca) (1265-1266). Trad.: 1. León Carbonero y Sol, Madrid, Imprenta Gráfica Excelsior, 1917; 2. Luis Getino, Valencia, Real Convento de Predicadores, 1931, 1-249; 3. Alonso Ordóñez Das Seyjas y Tobar, int. de Ismael Quiles, Buenos Aires, Editora Cultural, 1945; 4. Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, 527-82; 5. Laureano Robles Carcedo y Angel Chueca Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.

74. Sobre el gobierno de los judíos (1261-1272). Trad. cast.: 1. de Luis Getino, en Regimiento de príncipes, seguido de la gobernación de los judíos, Valencia, Real Convento de Predicadores, 1931, pp. 251-256; 2. de Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 803 ss.

-d) Opúsculos de apologética

75. Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios (1261-1264).

76. Contra los errores de los griegos (1261-1264).

77. Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión (1256).

78. Sobre la perfección de la vida espiritual (1269).

79. Contra la pestífera doctrina de los que retraen a los hombres de ingresar en religión (1270). Trad. cast.: El ingreso en la vida religiosa, trad. y notas de Vicente Nughedu, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1946.

-e) Opúsculos de liturgia

80. Oficio del Santísimo Cuerpo de Cristo (1264).

81. Oraciones: Por la remisión de los pecados. Para obtener las virtudes. Para dar gracias. Para los contemplativos. Ante la imagen de Cristo. Antes de la comunión. Después de la comunión. Después de la elevación del Cuerpo y de la Sangre. A la beatísima Virgen

María. Antes del estudio y de la predicación. Trad. cast.: 1. Gabriel Ferrer, Valencia, Facultad de Teología, Sección Dominicos, 1988; 2. Rafael Tomás Caldera y Carlos Augusto Casanova, Caracas, Editorial Ex libris, 1997.

-f) Conferencias y sermones

82. Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley (Reportación de Pedro de Andria) (1273). Trad. cast.: 1. Josep-Ignasi Saranyana, en Escritos de Catequesis, Madrid, Rialp, 1975, 2ª ed., 1978., pp. 197-290; 2. Josep-Ignasi Saranyana, en Obras Catequéticas, Pamplona, EUNATE, 1995, pp. 141-200; 3. Arturo Sqewes, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1947.

83. Consideraciones sobre el Credo (Reportación de Pedro de Andria) (1273). Trad. cast.: 1. Josep-Ignasi Saranyana, en Escritos de Catequesis, Madrid, Rialp, 1975, 2ª ed., 1978., pp. 29-144; 2. Josep-Ignasi Saranyana, en Obras Catequéticas, Pamplona, EUNATE, 1995, 43-96.

84. Consideraciones sobre el Padrenuestro (Reportación de Pedro de Andria) (1273). Trad. cast.: 1. Josep-Ignasi Saranyana, en Escritos de Catequesis, Madrid, Rialp, 1975, 2ª ed., 1978., pp. 121-175; 2. Josep-Ignasi Saranyana, en Obras Catequéticas, Pamplona, EUNATE, 1995, pp. 99-128..

85. Consideraciones sobre el Ave María (Reportación de Pedro de Andria) (1273). Trad. cast.: 1. Josep-Ignasi Saranyana, en Escritos de Catequesis, Madrid, Rialp, 1975, 2ª ed., 1978., pp. 179-187; 2. Josep-Ignasi Saranyana, en Obras Catequéticas, Pamplona, EUNATE, 1995, pp. 131-137.

86. Consideraciones dominicales (1254-1264).

87. Sermón sobre el venerable Sacramento del Altar (1264).

88. Sermón en la I Dominica de Adviento (1268).

89. Sermón en la II Dominica de Adviento (1268).

90. Sermón en la I Dominica de Adviento (1269).

91. Sermón en la III Dominica después de la festividad de los Santos Pedro y Pablo (1270).

92. Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María (1270).

93. Sermón en la festividad de Todos los Santos (1270).

94. Sermón en la I Dominica de Adviento (1270).

95. Sermón en la I dominica después de la Epifanía (1271).

96. Sermón en la XIX Dominica después de Pentecostés (1271).

97. Sermón en la V Dominica después de Pascua (1271).

-g) Opúsculos filosóficos

98. Sobre el ente y la esencia (1250-1256). Trad. cast.: 1. Juan R. Sepich, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940; 2. Luis Lituma p. y Alberto Wagner de Reyna, Buenos Aires, Losada, 1940, 2ª ed., 1954; 3. Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Poblet, 1947, 281-314; 4. Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1954 , 8ª ed., 1977, red. Madrid, Sarpe, 1985; 5. Eudaldo Forment, Barcelona, 1988.

99. Sobre los principios de la naturaleza (1255). Trad. cast.: 1. Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Poblet, 1947, 53-74; 2. José Antonio Miguez, Buenos Aires, Aguilar, 1954, 7ª ed, 1977, reed., Madrid, Sarpe, 1985.

100. Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas (1252-1256).

101. Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza (1269-1272). Trad. cast.: Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 43-52..

102. Sobre la mezcla de los elementos (1273). Trad. cast.: Antonio Tomás y Ballús, en Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 75-80.

103. Sobre el movimiento del corazón (1273). Trad. cast.: Antonio Tomás y Ballús, Opúsculos filosóficos genuinos, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 93-102.

104. Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas (1270). Trad. cast.: 1. Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas, trad. y notas de Ismael Quiles, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945; 2. Sobre la unidad del intelecto, en Opúsculos filosóficos genuinos, trad. de Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Eds. Poblet, 1947, pp. 103-172.

105. Sobre las falacias (1272-1273). Trad. cast. «Sobre las falacias», en Santo Tomás de Aquino, Opúsculos filosóficos, trad, ed. Mauricio Beuchot, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

106. Sobre la naturaleza del género (fecha indeterminada).

107. Sobre los cuatro modos de oposición (fecha indeterminada). Trad. cast.: de Juan Cruz Cruz, en «Anuario Filosófico» (Pamplona), 7 (1974), pp. 13-46.

108. Sobre las proposiciones modales (fecha indeterminada). Trad. cast.: de Mauricio Beuchot, en Opúsculos filosóficos, Secretaría de Educación Pública, 1986.

109. Sobre la demostración (fecha indeterminada).

110. Sobre el principio de individuación (fecha indeterminada).

111. Sobre los instantes (fecha indeterminada).

112. Sobre la naturaleza del verbo del entendimiento (fecha indeterminada).

113. Sobre la diferencia entre el verbo divino y el humano (fecha indeterminada).

114. Sobre la naturaleza del accidente (fecha indeterminada).

115. Sobre el modo de estudiar (fecha indeterminada).

-F. Reportaciones

116. Cuestiones del hermano Alberto sobre los libros de la Etica, recogidas por el hermano Tomás de Aquino (1248-1252).

117. Cuestiones del hermano Alberto sobre el libro de los nombres divinos de Dionisio Areopagita, recogidas por el hermano Tomás de Aquino (1248-1252).

II. Selección de bibliografía sobre Santo Tomás

Siempre, con respecto a toda clase de bibliografía, es útil seguir este consejo de Jaime Balmes: «En la lectura debe cuidarse de dos cosas: escoger bien los libros y leerlos bien». El filosófo de Vich precisaba, por una parte que «nunca deben leerse libros que extravíen el entendimiento o corrompan el corazón»; y por otra: «non multa, sed multum; "se ha de leer mucho, pero no muchos libros", ésta es una regla excelente. La lectura es como el alimento, el provecho no está en la proporción de lo que se come, sino de lo que se digiere. La lectura debe ser pausada, atenta, reflexiva; conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee; así se va convirtiendo en substancia propia la substancia del autor, y se ejecuta en el entendimiento un acto semejante al de las funciones nutritivas del cuerpo» (Balmes, 1948, 395,396, 399 y 400).

Una selección general de obras en español sobre Santo Tomás fácilmente accesibles podría ser la siguiente:

Almeida, E. (1994): Estudios sociales y políticos según Sto. Tomás de Aquino, Quito, Editorial Delta, 1994.

Alsina Casanova, J. Mª. (1998): «Colaborador en el «encargo suavísimo»», en Cristiandad, LV/801-802, pp. 10-11.

Alvira, R. (1976): ¿Qué es la libertad?, Madrid, Magisterio Español.

Alvira, R. (1978): La noción de finalidad, Pamplona, Eunsa.

Alvira, R., Melendo, T., Clavell,Ll. (1982): Metafísica, Pamplona, Eunsa.

Alvira, R. (1988): Reivindicación de la voluntad, Pamplona, Eunsa.

Alvira, R. (Ed.) (1990): Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles, Madrid, Rialp.

Alvira, R. (1998): La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano, Madrid, Rialp.

Aranguren, J. (1997): El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Artigas, M. y otros (1984 y ss.): Libros de Iniciación Filosófica, Pamplona, Eunsa, 15 vols.

Artigas, M. (1984): Filosofía de la naturaleza, Pamplona, Eunsa.

Ayuso, M. (1990): «Francisco Canals y la Escuela Tomista de Barcelona», en Philosophica, 12 , pp. 225-229;

Azanza, A. (1996): Diccionario de pensadores. I. Pensadores navarros, siglos XII-XX, Pamplona, Ediciones Eunate.

Balmes, J. (1949): Filosofía elemental en Obras completas, Madrid, BAC, 8 vols, Vol.. III.

Beuchot, M. (1983): Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica, México, Universidad Iberoamericana.

Beuchot, M. (1989): Los principios de la filosofía social de Santo Tomás, México, IMDOSOC.

Beuchot, M. (1990): «La filosofía del absoluto en la Escuela Tomista de Barcelona», en Verbo, 289-290, pp. 1425-1436.

Beuchot, M. (1991): Metafísica y persona. Perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Querétaro, Universidad autónoma de Querétaro.

Beuchot, M. (1992): Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, México, UNAM.

Bofill, J. (1950): La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección, Barcelona, Publicaciones Cristiandad.

Bofill, J. (1967): Obra filosófica, Barcelona, Ariel.

Bosch, M. (1997): Metafísica de la intencionalidad, Barcelona, PPU.

Burgos, J. M. (1995): La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, París, Wien, Peter Lang.

Caldera, R.T. (1988): La primera captación intelectual, Caracas, Idea.

Caldera, R.T. (1996): El Oficio del sabio, Caracas, Ediciones El Centauro.

Canals Vidal, F. (1954): «Sobre la recomendación de la doctrina de Santo Tomás», en Cristiandad, XI/239, pp. 72-76.

Canals Vidal, F. (1957): «El P. Roothaan y el P. Liberatore (Notas para la Historia del tomismo)», en Cristiandad, 555 , pp. 52-54.

Canals Vidal, F. (1958): «Continuador del P. Ramière», en Cristiandad, 331/XV, pp. 38-44.

Canals Vidal, F. (1967): Para una fundamentación de la Metafísica, Barcelona, Publicaciones Cristiandad.

Canals Vidal, F. (1975): Textos de los grandes filósofos. Edad Media, Barcelona, Herder; 2ª ed. 1979; 4º ed. 1991.

Canals Vidal, F. (1976a): Historia de la Filosofía Medieval, Barcelona, Herder, 2ª ed., 1980; 4 ed. 1985.

Canals Vidal, F. (1976b): «Actualidad teológica de Santo Tomás», en Verbo, XV/141-142, pp. 127-150.

Canals Vidal, F. (1981): Cuestiones de fundamentación, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

Canals Vidal, F. (1987): Sobre la esencia del conocimiento, Barcelona, PPU.

Canals Vidal, F. (1991): Sant Tomàs d'Aquino. Antologia metafisica, Barcelona, Edicions 62.

Canals Vidal, F. (1995): La tradición catalana en el siglo XVIII. Ante el absolutismo y la ilustración, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo de Percopo.

Canals Vidal, F. (1996): «La metafísica de Santo Tomás en el nuevo Catecismo», en Cristiandad, LII/785-786, pp. 33-36.

Canals Vidal, F. (1997a): «Santa Teresa del Niño Jesús. La declaración pontificia de us Doctorado en la Iglesia», en Cristiandad, LIV/795-796, pp. 1-4.

Canals Vidal, F. (1997b): Canals Vidal, F. (1997c): «Gracia y salvación», en Mario Enrique Sacchi (Ed.), Ministerium Verbi, Buenos Aires, Basileia.

Canals Vidal, F. (1997c): «Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas», en Cristiandad, LIV/789-790, p. 38.

Canals Vidal, F. (1998a): «Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas», en Sapientia, LIII/203, pp. 97-110.

Canals Vidal, F. (1998b): «Para defender la fe», en Cristiandad, LV/805-806, pp. 1-3.

Cardona, C. (1966): Metafísica del bien común, Madrid, Rialp.

Cardona, C. (1973): Metafísica de la opción intelectual, Madrid, Rialp.

Cardona, C. (1987): Metafísica del bien y del mal, Pamplona, Eunsa.

Cardona, C. (1990): Etica del quehacer educativo, Madrid, Rialp.

Cardona, C. (1992): Tiempo interior, Barcelona, Seuba.

Cardona, C. (1998): Olvido y memoria del ser, Pamplona, Eunsa.

Caturelli, A. (1964): Lecciones de metafísica, Córdoba, Universidad de Córdoba

Caturelli, A. (1966): La Filosofía, Madrid, Gredos

Caturelli, A. (1982): Metafísica del trabajo, Buenos Aires, Libreria Huemul.

Caturelli, A. (1984): Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano, Buenos aires, Educa.

Caturelli, A. (1997): La libertad, Córdoba, Centro de Estudios Filosóficos.

Clavell, Ll. (1980): El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Clavell, Ll. (1996): Metafisica e libertà, Roma, Armando Editore.

Collin, E. (1950): Manual de Filosofía tomista, Barcelona Luis Gili Editor.

Chesterton, G. K. (1948): Santo Tomás de Aquino, en Obras completas, Barcelona, José Janés, 4 vols., vol. 4, pp. 925-1066.

Derisi, O. N. (1956): Tratado de existencialismo y de tomismo, Buenos Aires, Emecé.

Derisi, O. N. (1969): Los fundamentos metafísicos del orden moral, Madrid, CSIC, 4ª ed.

Derisi, O. N. (1975): Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual, Buenos Aires, U.C.A.

Derisi, O. N. (1978): La palabra, Buenos Aires, Eudeba.

Derisi, O. N. (1979): Esencia y vida de la persona humana, Buenos Aires, Emecé.

Derisi, O. N. (1980): Concepto de la Filosofía cristiana, Buenos Aires, Club de Lectores.

Derisi, O. N. (1980): La doctrina de la Inteligencia, Buenos Aires, Club de Lectores.

Díaz Díaz, G. (1980-1995): Hombres y documentos de la filosofía española, Madrid, CSIC.

Elders, L. J. (1989): Santo Tomás de Aquino hoy y otros estudios, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina.

Elders, L. J. (1992): Sobre el método en Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina.

Fabro, C. (1961): Dios. Introducción al problema teológico, Madrid, Rialp.

Fabro, C. (1967): Introducción al tomismo, Madrid, Rialp.

Fabro, C. (1976): La aventura de la teología progresista, Pamplona, Eunsa.

Fabro, C. (1977): Dios. Drama del hombre y misterio de Dios, Madrid, Rialp.

Fabro, C. (1978): Percepción y pensamiento, Pamplona, Eunsa.

Fabro, C. (1982): Introducción al problema del hombre, Madrid, Rialp.

Fabro, C., Ocáriz, F., Vansteenkiste, C., Livi, A. (1980), Las razones del tomismo, Pamplona, Eunsa.

Farrell, W. (1982): Guía de la Suma Teológica, Madrid, Palabra.

Fernández, J. L. (1991): Metafísica y Lógica. Estudios sobre Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Forcada, V. (1993): Santo Tomás de Aquino. Biografía, Valencia, Provincia Dominicana de Aragón.

Forment, E. (1980), «El neotomismo anterior a la «Aeterni Patris»», en Cristiandad (Barcelona), 587 , pp. 18-25.

Forment, E. (1981): «Los fundadores de la «Civiltà Cattolica» y la restauración de la filosofía tomista», en VV.AA., L'Enciclica Aeterni Patris. Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale, op. cit., Vol. II, Significato e preparazione, pp. 441-455.

Forment, E. (1983): Ser y persona, Univ. de Barcelona, Barcelona.

Forment, E. (1984): Persona y modo substancial, PPU, Barcelona, 1984 (2ª).

Forment, E. (1985): Introducción a la Metafísica, Univ. de Barcelona, Barcelona.

Forment, E. (1987): Dios y el hombre, Edit. Casals, Barcelona.

Forment, E. (1988): El problema de Dios en la Metafísica, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona.

Forment, E. (1988): Filosofía del ser, PPU, Barcelona, 1988;

Forment, E. (1990): Principios básicos de la Bioética, Edit. Palabra, Madrid.

Forment, E. (Ed.) (1994): Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, 2 vols., Barcelona, Editorial Balmes.

Forment, E. (1994): «El magisterio tomista del P. Orlandis, apóstol del Corazón de Jesús», en Doctor Communis , 47/1, pp. 43-71; 47/2 pp. 155-174.

Forment, E. (1995): «La redacción de las XXIV Tesis tomistas», en Cristiandad, LII/763, pp. 19-22.

Forment, E. (1996): «El conocimiento analógico de Dios. El humanismo cristiano de Victorino Rodríguez», en Verbo, XXXV/341-342, pp. 147-178.

Forment, E. (1998): Historia de la filosofía tomista en la España Contemporánea, Madrid, Ediciones Encuentro.

García de Haro, R. (1992): La vida cristiana, Pamplona, Eunsa

García del Muro, J. (1992): Ser y conocer, Barcelona, PPU.

García López, J. (1950): Nuestra sabiduría racional de Dios, Madrid, CSIC.

García López, J. (1955): El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás, Murcia, Publicaciones de la Universidad.

García López, J. (1965): El valor de la verdad y otros estudios, Madrid, Gredos.

García López, J. (1967): Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1976): Estudios de metafísica tomista, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1985): Tomás de Aquino, maestro del orden, Madrid, Cincel.

García López, J. (1979): Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1986): El sistema de las virtudes humanas, México, Editora de Revista, S.A. de C.V

García López, J. (1992): Elementos de Filosofía y cristianismo, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1995): Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1995): El conocimiento filosófico de Dios, Pamplona, Eunsa.

García López, J. (1997): Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos, Pamplona, Eunsa.

García Marques, A. (1989): Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Garrigou-Lagrange, R. (1947): El realismo del principio de finalidad, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.

Garrigou-Lagrange, R. (1977): Dios. I. Su existencia. II. Su naturaleza, Madrid, Palabra.

Garrigou-Lagrange, R. (1980): El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas, Madrid, Palabra.

Getino, L. A. (1917): «El centenario de Suárez», en La Ciencia Tomista, XV, pp. 381-390.

Gilson, E. (1944): Santo Tomás de Aquino, Madrid, Aguilar.

Gilson, E. (1945): Dios y la filosofía, Buenos Aires, Emecé.

Gilson, E. (1949): La filosofía de San Buenaventura, Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Gilson, E. (1951): El ser y la esencia (1948), Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Gilson, E. (1951): El tomismo Buenos Aires, Desclée de Bouwer.

Gilson, E. (1953): El espíritu de la filosofía medieval,Buenos Aires, Emecé.

Gilson, E. (1958): La filosofía en la Edad Media, Madrid, Gredos.

Gilson, E. (1960): La unidad de la experiencia filosófica,Madrid, Rialp.

Gilson, E. (1961). Pintura y realidad, Madrid, Aguilar.

Gilson, E. (1962): El filósofo y la teología, Madrid, Guadarrama.

Gilson, E. (1965a): La filosofía en la Edad Media, Madrid, Gredos, 2º ed.

Gilson, E. (1965b): La metamorfosis de la Ciudad de Dios, Madrid, Rialp.

Gilson, E. (1970): Elementos de Filosofía Cristiana, Madrid, Rialp.

Gilson, E. (1974): Lingüística y filosofía, Madrid, Gredos, ;

Gilson, E. (1976): De Aristóteles a Darwin (y vuelta), Pamplona, Eunsa.

Gilson, E. (1978): El tomismo (6ª ed), Pamplona, Eunsa.

Gilson, E. (1979a): El ser y los filósofos, Pamplona, Eunsa.

Gilson, E. (1979b): El amor a la sabiduría, Buenos Aires, Otium.

Gilson, E. (1991): El difícil ateísmo, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Gilson, E. (1997): El realismo metódico, Madrid, Ediciones Encuentro.

Giralt Sos, P. (1993): El orden dinámico del ser, Barcelona, PPU.

Girau, J. (1995): Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso.

González, A. L. (1979): Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 2ª edición revisada y actualizada,1995.

González, A. L. (1985): Teología natural, Pamplona, Eunsa.

González, A. M. (1998): Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

González Alvarez, A. (1951): Introducción a la Merafísica, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras.

González Alvarez, A. (1961), Tratado de Metafísica, Madrid, Gredos, 1961, 2 vol.

Guiu, I. (1991): Ser y obrar, Barcelona, PPU.

Guiu, I. (1992): Sobre el alma humana, Barcelona, PPU.

Guiu, A. (1985): Historia de la Filosofía española, Barcelona, Anthropos.

Huerga, A. (1981): «Precursores de la «Aeterni Patris»: el Cardenal Juan Tomás de Boxadors (1703-1780)», en Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 8 vols., vol. II, pp. 199-218.

Igual, V. (1989): La analogía, Barcelona, PPU.

Lafont, G. (1964): Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Madrid, Rialp.

Lobato, A. (1957): La existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino, Granada, Universidad, 1957.

Lobato, A. (1965): Ser y Belleza, Barcelona, Herder.

Lobato, A. (1966): «El problema del hacer humano», en Salmanticensis, 13/2 pp. 283-325.

Lobato, A. (1974a): Santo Tomás de Aquino hoy, en Ephemerides Carmeliticae, 25, pp. 5-27.

Lobato, A. (1974b): «La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en Atti del Congresso S. Tommaso, Roma-Napoli, 1974, vol. VII, pp. 274-293.

Lobato, A. (1977): «El principio de libertad. El dinamismo originario de la voluntad en la cuestión VI «De malo» de Santo Tomás de Aquino», en Doctor Communis, 30, pp. 33-81.

Lobato, A. (1979): «La Sociedad Internacional de Santo Tomás», en Angelicum (Roma), 56, pp. 3-41.

Lobato, A. (1981a): «Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la «Aeterni Patris»», en Atti dell'VIII Congresso

Tomistico Internazionale, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 8 vols., vol. III, pp. 7-28.

Lobato, A. (1981b): «La filosofía cristiana de la libertad», en La filosofía del Cristiano, hoy. Primer congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Córdoba, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, vol. III, pp. 1231-1258

Lobato, A. (1981c): «Tomismo y antitomismo a lo largo de cien años», en Lobato, A. (Ed.): Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris», Roma, SITA.

Lobato, A. (1984): «La Filosofía de Santo Tomás y su estructura dialógica», en Angelicum, 61, pp. 63-95.

Lobato, A. (1987a): «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en Antropologia e Cristologia ierei e oggi. Atti del Convegno di studio della SITA, Roma, SITA, pp. 5-41.

Lobato, A. (1987b): «Anima quasi horizon et confinium», en A. Lobato (Ed.), L'anima nell'antropologia di S. Tommaso D'Aquino, Atti del Congresso dellla Socità Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA), Milano, Massimo, pp. 53-80.

Lobato, A. (1989): «El lenguaje y la palabra en Tomás de Aquino. Santo Tomás «Homo loquens»», en Revista de Filosofía, XXII/65, pp. 132-148.

Lobato, A. (1991a): «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en VV. AA., San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. I, pp. 51-82.

Lobato, A. (1991b): «Afirmación de Dios, confirmación del hombre», en El ateísmo actual y la trascendencia divina. Tercer congreso Mundial de Filsoofía Cristiana, Quito-Ecuador, Centro de Publicaciones de la Universidad Católica del Ecuador, vol. II, 3-4, pp. 23-51.

Lobato, A. (1991c): «El tratado de Santo Tomás de Aquino «De motu cordis»», en A. Lobato (Ed.), Littera, sensus, Sententia, Studi

in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O. P., Milano, Massimo, 1991, pp. 341-380.

Lobato, A. (1991d): «El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en AA.VV., Veritatem in Caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco, en Quaderni di Velia, 3, pp. 118-141.

Lobato, A. (1EN Lobato, A (Ed) (1992): Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A. Etica e società contemportanea, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 3 vol., I, pp. 25-53]

Lobato, A. (1994a): «Prólogo», en A. Lobato (Ed.), El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, Valencia, Edicep, 3 vols., v. I,

Lobato, A. (1994b): «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», en Lobato, A. (Ed.), El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, Valencia, Edicep, 1994, 3 vols., v. I.

Lobato, A. (1994c) El cuerpo humano, en A. Lobato, A. SEGURA, E. Forment, El hombre en cuerpo y alma (El cuerpo humano; El alma humana; y La persona humana), Vol. I pp. 101-335.

Lobato, A. (1994d): «El «sentido moral» en situación de peligro en la cultura contemporánea», en Vertebración (Puebla, México), 7/30, pp. 3-12.

Lobato, A. (1994e): «Etica y futuro del hombre», en Verbo (Madrid), pp. 321-322, pp. 41-71.

Lobato, A. (1996): «La religiosidad de Occidente en este final del siglo XX», en Espíritu, XLV/113 (1996), pp. 5-17.

Lobato, A. (1997): Dignidad y aventura humana, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa.

Lobato, A. (1998): «Editorial», en Notiziario-News Bulletin, SITA, XII, pp. 3-6.

Llano, A. (1983): Gnoseología, Pamplona, Eunsa.

Manser, G. M. (1953): La esencia del tomismo, Madrid, CSIC, 2ª ed.

Marín-Sola, F. (1925): «El sistema tomista sobre la moción divina», en La Ciencia Tomista 94, pp. 5-55.

Marín-Sola, F. (1926a): «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en La Ciencia Tomista, 97, pp. 5-74.

Marín-Sola, F. (1926b):«Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en La Ciencia Tomista, 99, pp. 321-397.

Marín-Sola, F. (1932): Concordia entre la moción divina y la libertad creada, Manila, edición a ciclostil, 3 vols.

Martínez Porcell, J. (1992): La incomunicabilidad ontológica de la persona humana, Barcelona, PPU, 1992.

Maritain, J. (1942): El Doctor Angélico, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1944): Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1945a): Tres reformadores. Lutero. Descartes. Rousseau, Buenos Aires, Editorial Excelsa.

Maritain, J. (1945b): Introducción general a la Filosofía, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, J. (1946): De Bergson a Sto. Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, J. (1949): Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1967a): Filosofía de la Naturaleza, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, J. (1967b): Primacía de lo espiritual, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, J. (1967c): ...Y Dios permite el mal, Madrid, Guadarrama.

Maritain, J. (1967d): El campesino del Garona, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1971): Filosofía de la historia, Buenos Aires, Editorial Troquel.

Maritain, J. (1972): Arte y Escolástica, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, J. (1972): La Iglesia de Cristo, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Maritain, J. (1978): Los grados del saber. Distinguir para unir, Buenos Aires, Club de Lectores.

Masnovo, A. (1923), Il neotomismo in Italia, Milano, Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore.

Mauri, M. (1987): Bien humano y moralidad, Barcelona, PPU, 1989.

Melendo, T. (1982): Ontología de los opuestos, Pamplona, Eunsa.

Melendo, T. (1997a): Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.

Melendo, T. (1997b): Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias.

Melendo, T. y Millán-Puelles, L. (1996): Dignidad: ¿Una palabra vacía?, Pamplona. Eunsa.

Millán-Puelles, M. (1951): Ontología de la existencia histórica, Madrid, CSIC.

Millán-Puelles, A. (1961): La síntesis humana de la naturaleza y la libertad, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1955): Fundamentos de Filosofía, Madrid, Rialp. 11ª ed., 1981.

Millán-Puelles, A. (1976): Sobre el hombre y la sociedad, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1984): Léxico filosófico, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1994): La libre afirmación de nuestro ser, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1994): Fundamentación de la ética realista, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1995): El valor de la libertad, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1996): Etica y realismo, Madrid, Rialp.

Millán-Puelles, A. (1997): El interés por la verdad, Madrid, Rialp.

Moya, P. (1994): El principio del conocimiento en Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Palacios, L. E. (1945): La prudencia política, Madrid, Rialp.

Petit, J. Mª (1980): La Filosofía de la Naturaleza como saber filosófico, Barcelona, Acervo.

Pérez Guerrero, J. (1996): La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Pieper, J. (1974): El descubrimiento de la realidad, Madrid, Rialp.

Piolanti, A. : «Pio IX e la rinascita del tomismo», en VV.AA., L'Enciclica Aeterni Patris. Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale, op. cit., Vol. II, Significato e preparazione, pp. 476-482.

Piolanti, A. (1974), Pio IX e la rinascita del Tomismo, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Piolanti, A. (Ed.) (1995a): «Prefazione» en S. Tommaso teologo, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Piolanti, A. (Ed.) (1995b): S. Tommaso filosofo, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Ponferrada, G. E. (1998): «Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia», en Sapientia, LIII/203, pp. 3-13.

Prado, N. del (1907): De gratia et libero arbitrio, Friburgo de Suiza, Sociedad San Pablo, PRADO, N. DEL (1911): De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgo de Suiza, Sociedad San Pablo, 1911.

Quiles, I. (1947): La esencia de la filosofía tomista, Buenos Aires, Verbum.

Ramírez, S. (1942-1947): De hominis beatitudine, Salamanca, San Esteban, 3 vols.

Ramírez, S. (1951): Doctrina Política de Santo Tomás, Madrid, Instituto León XIII.

Ramírez, S. (1952): De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis, Salamanca, San Esteban.

Ramírez, S. (1955): El Derecho de Gentes. Examen crítico de la filosofía del Derecho de Gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez, Madrid, Edit. Studium.

Ramírez, S. (1963): De ordine placita quaedam thomistica, Salamanca, San Esteban.

Ramírez, S. (1975): Introducción a Tomás de Aquino, Madrid, BAC.

Rassam, J. (1980): Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino, Madrid, Rialp.

Rodríguez, V. (1984): Temas clave de Humanismo Cristiano, Madrid, Speiro.

Rodríguez, V. (1991): «Santiago Ramírez Dulanto, O. P. En el Centenario de su nacimiento (1891-1991)», en Ciencia Tomista118/385 (1991), pp. 1-58.

Rodríguez, V. (1992): Estudios de antropología Teológica, Madrid, Speiro.

Rodríguez, V. (1993): Los sentidos internos, Barcelona, PPU.

Rodríguez, V. (1995): El conocimiento analógico de Dios, Madrid, Speiro.

Romera, L. (1994): Pensar el ser. Análisis del conocimiento del «Actus Essendi» según C. Fabro, Berna, Editions Scientifiques Européennes.

Sacchi, M. E. (1996): La sed metafísica, Buenos Aires, Basileia.

Sacchi, M. E. (1996): La epifanía objetiva del ser, Buenos Aires, Basileia.

Sacchi, M. E. (1997): Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales, Buenos Aires, Basileia.

Sacchi, M. E. (1997): Elucidaciones epistemológicas, Buenos Aires, Basileia.

Sacchi, M. E. (1998): El espacio enigmático, Buenos Aires, Basileia.

Saranyana, J. I. (1992), «Sobre la recepción de las XXIV Tesis tomistas», en Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Vol. VI. Storia del tomismo. Fonti e Riflessi, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso, pp. 275-289.

Segura, A. (1982): Emmanuel. Principia Philosophica, Madrid, Ed. Encuentro.

Segura, A. (1985):, Principios de Filosofía de la Historia, Madrid, Ed. Encuentro.

Segura, A. (1988): Pequeño emmanuel. Memoria de Dios, Barcelona, PPU.

Selles, J. F. (1995): Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

Sertilanges, A. D. (1946): Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, Desclée de Brouwwer, 2 vols.

Terán, S. (1979): Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento, San Miguel de Tucuman, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Tomar Romero, F. (1993): Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill, Barcelona, PPU.

Vallet de Goytisolo, J. B. (1973): En torno al derecho natural, Madrid, Sala.

Vallet de Goytisolo, J. B. (1988): Metodología jurídica, Civitas, Madrid.

Vallet de Goytisolo, J. B. (1991): Metodología de las leyes, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado.

Vallet de Goytisolo, J. B. (1994): Metodología de la determinación del derecho, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.

Vallet de Goytisolo, J. B. (1996): Metodología de la determinación del derecho. II (Parte sistemática).Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Consejo General del Notariado, Madrid.

Verneaux, R. y otros (1968): Curso de Filosofía tomista, Barcelona, Herder.

VV. AA., (1974): Santo Tomás de Aquino; Hoy, Madrid, Speiro.

VV. AA., (1975): Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa.

VV. AA., (1995): Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis. Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino al suo Direttore Prof. Abelardo Lobato, O. P. per

il suo LXX genetliaco a cura di Daniel Ols, O. P., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana

Wohl, L. de (1985): La luz apacible. Novela sobre Sto. Tomás de Aquino y su tiempo, Madrid, Palabra, 4ª ed.

Xiberta, B. (1949): Introductio in Sacram Theologiam, Madrid, CSIC.

Xiberta, B. (1954a): Tractatus de Verbo Incarnato, Madrid, CSIC.

Xiberta, B. (1954b): El yo de Jesucristo; un conflicto entre dos cristologías, Barcelona, Herder.